RUDOLF STEINER

Naissance et devenir de la science moderne



NAISSANCE ET DEVENIR DE LA SCIENCE MODERNE

ŒUVRES DE RUDOLF STEINER

Conférences publiques

RUDOLF STEINER

NAISSANCE ET DEVENIR DE LA SCIENCE MODERNE

Neuf conférences faites à Dornach
du 24 au 28 décembre 1922
et du 1er au 6 janvier 1923

Traduites de l'allemand
par Vincent Choisnel

1997
Éditions Novalis
F 78360 MONTESSON

Collection
Œuvres de Rudolf Steiner
8

Traduit d'après :

Rudolf Steiner, *Der Entstehungsmoment der Naturwissenschaft in der Weltgeschichte und ihre seitherige Entwickelung*, Dornach/ Suisse, Rudolf Steiner Verlag, 3[e] édition 1977 (= volume 326 des Œuvres complètes en langue originale éditées par la Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung), ISBN 3-7274-3260-8.

Le texte de cette édition a été établi par W. Schornstein et G.A. Balastèr d'après des sténogrammes non revus par le conférencier. Croquis dans le texte d'après des dessins au tableau de Rudolf Steiner.

ISBN : 2-910112-18-7
ISSN : 1243-485-X

Couverture : Rudolf Steiner en 1923

TABLE

REPÈRES

C'est au tournant des XIVe et XVe siècles que naquit la vision scientifique du monde avec laquelle nous vivons encore aujourd'hui. Toute la vie des hommes en fut profondément modifiée.

Copernic, Galilée, plus tard Darwin, et d'autres, ont ouvert les yeux des hommes sur les lois qui régissent la nature dans ses profondeurs cachées. Grâce à ces lumières, la science a connu une ascension triomphante : la connaissance est devenue un formidable pouvoir sur la nature. Mais on a beaucoup moins parlé des yeux que la science a fermés. Car pour approcher ainsi les réalités physiques, il a fallu s'éloigner des réalités spirituelles. L'aube fut aussi un crépuscule.

Le cycle de conférences que l'on va lire est consacré à ce changement de vision.

Au chevet du berceau de la pensée scientifique moderne, Rudolf Steiner place des personnalités moins connues que Copernic ou Galilée, comme Nicolas de Cuse, l'auteur de la *Docte ignorance*, qui avait bien compris qu'en ouvrant les yeux sur le monde matériel sensible, l'homme devenait aveugle à l'esprit.

L'homme d'autrefois était encore conscient de son origine divine. Il se conçoit dès lors comme issu de l'évolution animale. La conséquence est qu'un fossé, devenu, un demi-millénaire plus tard, un vertigineux abîme, s'est creusé entre la science et la réalité des choses.

Il n'y a plus de lien entre ce que l'on apprend, les explications théoriques que l'on donne sur le monde, et les expériences que l'on vit au fond de soi. L'homme moderne connaît certes le monde, mais il se sent du même coup séparé de lui. Plus il sait de choses sur la nature, moins il se comprend lui-même. Car pour saisir objectivement la nature, il a dû s'éliminer lui-même, en tant

que sujet. Dans ce cycle de conférences, Steiner montre comment s'est fait ce divorce entre l'homme et la nature.

Il est important d'en rappeler le contexte.

En 1922, Rudolf Steiner a 61 ans. Depuis la fin de la Grande guerre, il a travaillé, dans maintes directions, à redonner des forces de guérison à une Europe brisée. L'anthroposophie, la science de l'esprit, porte des fruits dans de nombreux domaines de la vie pratique. Une nouvelle pédagogie, une nouvelle médecine, un nouvel art du mouvement ont été fondés et se développent. Le « Bau », l'édifice de Dornach, est presque achevé, après dix ans d'efforts accomplis par de nombreux architectes, sculpteurs, peintres, menuisiers ouvriers et autres venus de toute l'Europe.

En décembre, Steiner rentre d'une tournée de trois mois en Allemagne, Hollande et Angleterre, où il a fait d'innombrables interventions, cours, conférences, etc.

Ce mois de décembre à Dornach est particulièrement chargé. Certains matins, il parle aux ouvriers du Goethéanum, chaque soir aux membres de la Société anthroposophique. Il mène les répétitions pour les représentations sur scène. Il aide les sculpteurs et les peintres qui travaillent encore aux finitions du bâtiment. Il visite régulièrement la clinique d'Arlesheim et les laboratoires de recherches, prodiguant partout ses conseils et portant les problèmes, jusqu'aux plus concrets. Il reçoit de plus des dizaines de visites chaque jour, et jusque tard dans la nuit.

Juste avant le cycle de conférences traduites dans cet ouvrage, Steiner fait pour les membres de la Société anthroposophique plusieurs conférences sur *Les rapports du monde des étoiles à l'homme et de l'homme au monde des étoiles*, conférences qui culminent sur le thème de la communion spirituelle de l'humanité.

Les deux cycles, qui sont donc traités en parallèle, se répondent. Par le premier, on comprend comment la coupure s'est faite entre l'homme et la nature, pour qu'apparaisse la science de la nature. Par le second, on voit comment le lien avec la nature peut être reconquis grâce à l'initiative des hommes. Il faut, dit Steiner, que l'homme cesse de n'être qu'un spectateur de la nature et du monde, s'il veut les connaître, et qu'il s'engage lui-même, par un penser actif, dans l'acte de connaître.

Le 31 décembre au soir, Steiner parle en prophète. Non pas pour prédire l'avenir, mais pour en caractériser les conditions. La nature seule, explique-t-il, ne peut que reproduire sans cesse le passé. Elle est l'œuvre achevée du divin. « *C'est uniquement si nous sommes capables de placer dans cette Terre quelque chose qu'elle n'a pas qu'une Terre d'avenir pourra naître. Or ce qui n'est pas de soi-même présent sur terre, ce sont en premier lieu les pensées agissantes de l'homme (...). S'il réalise ces pensées autonomes, il donne à la Terre de l'avenir. Mais pour cela, il faut d'abord qu'il les aie, ces pensées autonomes, car toutes les pensées que nous nous formons sur ce qui, dans la connaissance habituelle de la nature, est mourant, ce sont des pensées-reflets, ce ne sont pas des réalités. (...) De ces pensées créatrices, j'ai pu dire dans mon petit livre sur la théorie de la connaissance de la vision goethéenne du monde : ce penser représente la forme spirituelle de la communion de l'humanité. Car en s'abandonnant à ses pensées-reflets sur la nature extérieure, il ne fait que réitérer le passé, il vit dans des cadavres du divin. En donnant lui-même vie à ses pensées, il s'unit par sa propre entité, communiant, recevant la communion, avec la réalité spirituelle et divine qui pénètre le monde et en assure l'avenir**. »

La nuit qui suivit ces paroles, le Goethéanum à peine né, au terme de dix années de travail, était anéanti par un incendie.

---

* Rudolf Steiner, conférence du 31 décembre 1922. Vol. 219 des Œuvres complètes, Dornach, 1976, pp. 190-191.

Le lendemain matin, au lever du jour, Rudolf Steiner dit simplement : « *Nous poursuivrons notre tâche, là où il y a encore de la place.* » Toute la matinée on débarrassa les locaux de la menuiserie proche, pour pouvoir continuer le congrès.

Le soir, c'est le 1er janvier 1923, l'orateur monte au pupitre et entame la 6e conférence de ce cycle. Qui pourrait se douter, en lisant ces pensées si clairement ciselées, au déroulement logique rigoureux, que celui qui leur donne corps vient de vivre une si terrible épreuve ?

Raymond Burlotte

I

PREMIÈRE CONFÉRENCE

Dornach, 24 décembre 1922

Mes très chers auditeurs et chers amis, vous vous êtes retrouvés ici, venus parfois de pays étrangers, pour ce Noël, afin de travailler et d'élaborer à l'intérieur du Goethéanum certaines questions relevant du domaine de la science de l'esprit, et au point de départ de notre travail d'étude, j'aimerais adresser, en particulier aux amis ou aux personnes s'intéressant à notre cause qui sont venus de l'étranger, un très cordial salut, un très cordial salut de Noël. Sollicité par les travaux les plus divers, ce que je pourrai vous offrir moi-même, précisément en cette période, ne pourra bien sûr constituer que des incitations à travailler dans une direction ou dans une autre. Mais ce qui voudrait en résulter, à côté de telles incitations qui doivent naître de mes conférences et de celles d'autres personnes, c'est bien un accord des sentiments et des pensées des personnalités qui se trouvent à l'intérieur du Goethéanum. C'est ainsi qu'il m'est sans doute permis d'espérer que les amis qui séjournent en permanence ou au moins pour une période prolongée ici au Goethéanum, et qui d'une manière ou d'une autre sont liés à lui durablement, viennent du fond du cœur à la rencontre de ceux qui sont arrivés de l'étranger. Car c'est bien dans cette façon de travailler en commun, de penser en commun et de ressentir en commun harmonieusement que doit en effet se développer ce qui doit être présent et former l'âme de tout travail au Goethéanum en quelque sorte, le connaître, le ressentir de l'activité et de l'essence spirituelles du monde, l'agir à partir de cette activité et de cette essence spirituelles du monde. Et plus l'idéal qui doit nécessairement

éclairer nos pas deviendra réalité, à savoir que le cheminement côte à côte des êtres qui portent intérêt individuellement à la vision du monde anthroposophique devienne aussi un véritable agir commun et mutuel au sein d'une société, plus pourra vraiment apparaître ce qui doit apparaître ici.

C'est en considération de telles espérances, mes très chers auditeurs, que je souhaite le plus cordialement la bienvenue à tous, ceux qui sont venus de l'étranger, ceux qui sont liés ici plus durablement au Goethéanum.

Les différentes incitations que je tenterai de donner dans les conférences de ce cours ne sont apparemment pas liées au premier abord à l'idée de Noël et aux sentiments associés à Noël ; mais intérieurement, à mon avis, elles le sont tout de même. Au sein de tout ce qui doit être élaboré à partir du Goethéanum, nous aspirons bien en effet à une certaine renaissance, celle d'une connaissance spirituelle, d'un ressentir voué à l'esprit, d'un vouloir porté à partir de l'esprit. Et cela constitue bien aussi, ne serait-ce qu'en un reflet tardif, dans un certain sens la naissance d'une réalité spirituelle suprasensible, et symbolise d'une manière concrète l'idée de Noël, la naissance de cet être spirituel qui est venu féconder à nouveau sur la terre toute l'évolution de l'humanité. Et c'est ainsi que j'aimerais tout de même voir ces considérations porter le caractère d'une méditation de Noël.

Que notre thème ait précisément pour objet de mettre en valeur le moment d'évolution où le mode de pensée des sciences de la nature est entré dans le devenir de l'humanité moderne ne contredit en rien l'intention que je viens d'exprimer, car quiconque se rappelle ce que j'ai exposé il y a déjà bien des années maintenant dans mon livre *La mystique à l'aube de la vie moderne de l'esprit et sa relation au mode de représentation des sciences de la nature*[1] pourra déjà se dire que ce qu'il s'agit de percevoir pour moi, c'est ce que

j'aimerais appeler la vie embryonnaire d'une nouvelle spiritualité[2] sous l'enveloppe des modes de représentation propres aux sciences de la nature. La seule opinion que je puisse tirer de l'examen des faits, c'est que, lorsqu'il est correctement compris, le chemin des sciences de la nature dans lequel s'est engagée l'humanité moderne n'est pas un chemin erroné, c'est au contraire un chemin juste, et que lorsqu'on le comprend correctement, il porte en lui le germe d'une nouvelle connaissance spirituelle et d'une nouvelle activité de la volonté de nature spirituelle. Et c'est aussi de ce point de vue que j'aimerais partir dans ces conférences. L'intention de ces conférences ne saurait être de nourrir une hostilité quelconque à l'égard des sciences de la nature, elles auront précisément pour but et pour intention de trouver dans la féconde démarche de recherche des sciences de la nature de l'époque moderne les germes d'une vie de l'esprit. C'est une chose que j'ai dite de toutes sortes de façons, à toutes sortes de moments. Et certaines conférences que j'ai faites[3] dans différents domaines du penser propre à ces sciences montrent aussi dans ses détails le chemin que je vais caractériser d'une façon plus générale au cours de ces conférences.

Quiconque veut connaître le véritable sens des recherches des sciences de la nature à l'époque moderne et le mode de pensée humain qui se trouve ou du moins peut se trouver derrière ces recherches doit déjà nécessairement remonter quelques siècles en arrière. Car on peut aisément méconnaître dans son essence intime le mode de représentation propre aux sciences de la nature, si on ne veut le concevoir qu'à partir du présent immédiat. On ne peut connaître cette véritable essence de la recherche des sciences de la nature qu'en suivant le devenir de cette recherche sur quelques siècles. Et en cherchant ainsi à en suivre l'évolution, nous sommes renvoyés à une époque que j'ai souvent caractérisée comme un moment important

dans toute l'évolution de l'humanité moderne, nous sommes renvoyés aux XIVe, XVe siècles, à cette époque où un mode de représentation tout différent de l'humanité, qui est encore actif au cours du Moyen-Âge, est relayé par la première aurore du mode de pensée dans lequel nous sommes entièrement plongés à notre époque. Et à cette aurore de l'époque moderne, nous voyons venir à notre rencontre au cours de la rétrospective une personnalité en qui nous pouvons voir en quelque sorte tout ce qui constitue la transition d'une ancienne à une nouvelle manière de penser ; en cette aurore d'une nouvelle époque, où vivent encore tout de même beaucoup de souvenirs de ce qui l'a précédée, nous rencontrons Nicolas de Cuse[4], qui fut d'un côté grand homme d'Église, mais qui fut de l'autre côté l'un des plus grands penseurs de tous les temps. Et dans ce cardinal Nicolas de Cuse, né en 1401 dans l'ouest de l'Allemagne, fils d'un batelier et vigneron, mort en 1464 dans une situation d'homme d'Église persécuté[5], nous rencontrons une personnalité qui se comprenait sans doute elle-même extrêmement bien, mais qui à certains égards pose d'extraordinaires difficultés de compréhension à l'observateur ultérieur.

Le futur cardinal Nicolas de Cuse est donc né dans l'ouest de l'Allemagne, fils d'un batelier et vigneron de la région rhénane. Il reçut sa première éducation dans cette communauté qu'on a appelée les « Frères de la vie commune[6]. » C'est là qu'il reçut ses premières impressions de jeunesse. Ces impressions de jeunesse sont d'une nature singulière. Dans le jeune Nicolas vivaient certes déjà des aspects d'une ambition humaine probablement, mais celle-ci était tempérée par une aptitude extrêmement géniale à distinguer ce qu'exigeait la réalité de la vie sociale et donc la situation sociale de son temps. Les Frères de la vie commune furent une communauté dans laquelle se retrouvèrent des gens qui au tréfonds de leur âme étaient

mécontents, tant des institutions de l'Église que de ce qui, plus ou moins au sein de l'Église, se trouvait alors en opposition à celle-ci ; qui étaient même mécontents du monachisme et des ordres.

Les Frères de la vie commune étaient d'une certaine façon des révolutionnaires mystiques. Ils ne voulaient en fait atteindre tout ce qu'ils considéraient comme leur idéal que par l'intériorisation d'une existence pacifique menée dans un esprit de fraternité humaine. Ils ne voulaient pas d'un pouvoir fondé sur la force comme celui que possédait l'Église extérieure, et qu'elle réalisait à l'époque sous une forme n'inspirant vraiment aucune sympathie. Mais ils ne voulaient pas non plus devenir étrangers au monde comme les membres des ordres monastiques. Ils tenaient beaucoup à une vie extérieure très soignée, ils tenaient à ce que chacun d'entre eux accomplisse fidèlement et assidûment les devoirs de sa vie extérieure, satisfasse à tous les détails de la profession à laquelle il appartenait. Ils ne voulaient pas se retirer du monde, ils voulaient seulement se retirer à intervalles réguliers dans les profondeurs de leur âme, tout en menant une vie consacrée au travail réel, afin qu'ils puissent trouver à côté de la réalité de la vie extérieure – qu'ils reconnaissaient comme une pratique de vie à part entière – la profondeur et l'intériorité d'un sentiment spirituel et religieux à la fois. Et ainsi, c'était là une communauté qui cherchait, en cultivant avant tout des qualités humaines, à créer une atmosphère dans laquelle pût vivre une certaine communion avec son Dieu et la vie de l'esprit. C'est au sein de cette communauté, à Deventer en Hollande, que Nicolas de Cuse fut éduqué. Quant aux autres membres de cette communauté des Frères de la vie commune, du moins à la plupart, c'était précisément le plus souvent des gens qui accomplissaient leurs devoirs dans des cercles bien délimités et qui ensuite, on a envie de dire : cherchaient dans le silence de leur cabinet de

travail le chemin qui conduisait à Dieu et au monde spirituel.

Nicolas était de par sa nature porté à se présenter devant le monde et à instaurer dans la vie sociale entre les hommes une structure par la force de sa connaissance, par la force de sa volonté jaillissant de la connaissance. Ainsi, l'élan intérieur qui animait Nicolas de Cuse ajouta-t-il bientôt au caractère intériorisé de cette vie communautaire l'aspiration à aller affronter le monde dans une beaucoup plus large, dans une beaucoup plus forte mesure. Il y parvint tout d'abord en étudiant le droit. N'oublions pas cependant qu'à l'époque, dans la première moitié du XVe siècle, les différentes sciences avaient entre elles beaucoup plus de points de contact que ce ne fut le cas par la suite et que ce n'est même le cas à notre époque. Nicolas de Cuse exerça ainsi pendant un certain temps la profession de juriste. Toutefois l'époque où il vivait était précisément telle qu'un élément chaotique de la vie sociale se répandait dans tous les milieux. Et il fut ainsi bientôt dégoûté du droit et se fit prêtre de l'Église catholique. Il s'adonnait toujours entièrement à ce qu'il devenait à chaque fois. Et ainsi fut-il dès lors tout entier prêtre de l'Église pontificale de cette époque. C'est ainsi qu'il oeuvra dans les diverses fonctions ecclésiastiques qui lui furent confiées, mais c'est tout particuièrement ainsi qu'il le fit au concile de Bâle[7]. C'est là qu'il prit la tête de la minorité[8], de cette minorité qui en fin de compte avait à proprement parler pour but de maintenir le pouvoir absolu du siège pontifical. La majorité, elle, qui se composait pour la majeure partie d'évêques et de cardinaux de l'Ouest de l'Europe, militait pour ce que j'appellerais une forme d'administration de l'Église plutôt démocratique. Pour elle, le Pape devait être subordonné aux conciles. Ceci conduisit, on le sait, à la scission du concile. Ceux qui étaient partisans de Nicolas de Cuse déplacèrent le siège du concile dans le Sud ; les autres

restèrent à Bâle et désignèrent un antipape[9]. Mais Nicolas resta ferme dans sa défense de la papauté absolue. Avec suffisamment de pénétration, on peut bien se représenter les sentiments qui poussèrent Nicolas de Cuse à agir ainsi ; on peut imaginer qu'il se disait : Ce qui peut sortir aujourd'hui d'une majorité ne peut tout de même engendrer qu'une forme un peu sublimée du chaos général que nous connaissons déjà. Ce qu'il voulait, c'était une main ferme, pour mettre de l'ordre et instaurer une organisation. Sans doute les actes de cette main ferme devaient-ils toujours être inspirés par un profond discernement, mais il lui fallait cette main ferme. Et cette exigence, il la fit encore valoir, quand, envoyé plus tard en Europe du centre, il défendit la cause du renforcement de l'Église pontificale[10]. C'est à proprement parler ainsi qu'il fut voué, on serait tenté de dire comme si cela allait de soi, à devenir un cardinal de l'Église pontificale de cette époque.

Je disais tout à l'heure qu'il y avait quelque chose d'étonnant, c'est que Nicolas de Cuse s'était vraisemblablement très bien compris lui-même, mais que l'observateur ultérieur a beaucoup de difficultés à comprendre cette personnalité. Nous nous en rendons particulièrement compte quand nous le voyons aller partout en défenseur de la papauté absolue et que nous trouvons en lui – au moins quand nous prenons au pied de la lettre les paroles qu'il prononçait alors – un défenseur fanatique de cette chrétienté d'Occident teintée d'esprit pontifical, par exemple contre l'irruption du péril turc à cette époque[11]. Et ce furent alors d'un côté des paroles enflammées que Nicolas de Cuse, sans doute déjà nommé officieusement cardinal à ce moment-là[12], prononça contre les incroyants, des paroles enflammées par lesquelles il exhortait la civilisation européenne à faire front contre l'invasion turque venue d'Asie. Mais de l'autre

côté, quand nous consultons un ouvrage de Nicolas de Cuse qui vit probablement le jour au milieu de ces combats fanatiques qu'il menait contre les Turcs[13], cela fait de nouveau une impression étonnante, au point que nous pouvons imaginer ceci : d'un côté Nicolas de Cuse prêche de la manière la plus enflammée contre la menace de l'invasion turque et excite ainsi les cœurs et les âmes à se dresser contre ce péril turc pour sauver la civilisation européenne. Puis il s'assied à sa table de travail et il rédige un traité dans lequel il explique qu'au fond, chrétiens et juifs, païens et mahométans, pour peu qu'on les comprenne de façon juste, peuvent tous être éduqués à œuvrer en commun dans la paix, à adorer et à connaître le Dieu unique qui est celui de tous les hommes, qu'au fond vit en chacun d'eux, qu'il soit chrétien, juif, mahométan ou païen, une réalité commune, qui n'a besoin que d'être reconnue pour établir la paix entre tous les hommes. Et ainsi voyons-nous se répandre dans le silencieux cabinet de travail de cette personnalité un état d'esprit des plus pacifiques à l'égard de toutes les religions et confessions, tandis que, lorsqu'il parle en public, nous le voyons ou l'entendons exhorter au combat dans les termes les plus fanatiques.

Ce sont de tels faits qui rendent une personnalité comme Nicolas de Cuse difficile à comprendre. Mais celui qui scrute vraiment son époque d'un regard pénétrant la comprendra nécessairement. Et on la comprendra d'autant plus aisément qu'on le fera à partir de toute la démarche propre à l'évolution spirituelle intérieure de son époque. Nous n'allons pas critiquer, nous allons tout d'abord considérer d'un côté cet homme extérieur engagé comme je l'ai décrit dans une activité débordante, et nous allons considérer maintenant ce qui vivait dans son âme, nous allons tout simplement placer l'une à côté de l'autre les deux faces de cette personnalité.

Ce qui s'est passé dans l'âme de Nicolas de Cuse, la meilleure façon de l'observer sera d'étudier la disposition intérieure dans laquelle se trouvait cette personnalité au retour d'une mission qu'il eut à accomplir pour la papauté à Constantinople[14], où il eut à travailler à la réconciliation de l'Église d'Orient et de l'Église d'Occident. Sur la route du retour, lorsqu'il est sur son bateau, devant le spectacle du ciel étoilé, germe en lui la pensée, on pourrait aussi dire le sentiment fondamental de l'écrit qu'il publia par la suite en 1440 sous le titre de *De docta ignorantia*[15] — « De la docte ignorance » —. Quelle est donc la disposition intérieure qui s'exprime dans cette *docta ignorantia* ? Eh bien, le cardinal Nicolas de Cuse a bien sûr accueilli depuis longtemps en son âme toute la connaissance de l'esprit que l'humanité avait cultivée durant tout le Moyen-Âge. Le cardinal Nicolas de Cuse était assurément particulièrement versé dans tout ce que les résurgences du platonisme, mais aussi de l'aristotélisme avaient élaboré au Moyen-Âge. Le cardinal Nicolas de Cuse avait bien entendu une profonde familiarité avec tout ce qu'avait enseigné par exemple Thomas d'Aquin sur les mondes spirituels, comme si ç'eût été la chose la plus naturelle du monde pour les concepts humains que de s'élever de la connaissance des sens à la connaissance de l'esprit. Et à tout ce qu'était la théologie médiévale, le cardinal Nicolas de Cuse joignait une connaissance profonde des connaissances mathématiques accessibles aux hommes à cette époque. Nicolas était un mathématicien éminent, exceptionnel, de telle sorte que la constitution de son âme se composait d'un côté de l'effort de s'élever par les concepts fondamentaux de la théologie à ce monde spirituel qui se révèle à l'homme dans son caractère divin ; tandis que de l'autre côté vivaient dans cette âme toute cette discipline intérieure de pensée, toute cette rigueur intérieure de pensée, et aussi toute cette sûreté intérieure

de la pensée à laquelle l'homme accède quand il se plonge dans le domaine des mathématiques.

Ainsi Nicolas de Cuse était-il un penseur doué d'un côté d'une ferveur mystique profonde et de l'autre d'une rigueur de pensée très sûre. Devant le spectacle du ciel étoilé au cours de son voyage de retour de Constantinople vers la partie de l'Europe située plus à l'ouest, ce qui aboutissait jusqu'à présent à la dualité que nous avons caractérisée, cet état d'âme qui avait vécu jusqu'à présent en lui se résolut en lui de la façon suivante. À compter de ce voyage, il ressent le divin comme une réalité qui se situe à l'extérieur du savoir conceptuel et idéel des hommes. Il se dit : nos connaissances conceptuelles et idéelles nous permettent de vivre ici sur terre, notre connaissance nous permet de nous étendre grâce à ces concepts et ces idées sur ce qui nous environne dans les règnes de la nature. Mais ces concepts sont de plus en plus faibles lorsque nous voulons élever nos regards vers ce qui se révèle à nous en tant que réalité divine. Et l'abîme qui s'était ouvert dans la scolastique à partir d'un tout autre point de vue entre la connaissance humaine et la révélation[16] devint chez Nicolas une attitude intérieure des plus profondes, une affaire des plus chères à son cœur. Il a sans doute bien des fois repris cette manière de voir dans son âme et refait en pensées le chemin de la pensée qui s'étend tout d'abord à ce qui nous entoure dans le règne de la nature, de la pensée qui veut ensuite s'élever de ce règne de la nature à la qualité divine des idées, qui devient ainsi de plus en plus subtile pour se disperser enfin complètement dans le néant ; elle sait alors que c'est seulement au-delà de ce néant dans lequel elle s'est dispersée en tant que pensée que se trouve la divinité. Et ce n'est que lorsque l'homme est capable de prolonger encore un peu le chemin que cette pensée parcourt du regard, en un amour intime qu'il développe à l'écart de la vie des pensées, lorsque l'amour

prend le pas sur la pensée, que cet amour peut s'étendre dans ce monde que le savoir intellectuel n'atteint pas. Et c'est ainsi que Nicolas de Cuse en était venu à s'attacher avec autant de cœur à attirer l'attention sur ce monde divin proprement dit comme le monde devant lequel la pensée humaine perd toute force, devant lequel le savoir humain se disperse dans le néant : *docta ignorantia* – la docte ignorance. Et quand l'érudition, quand le savoir – se disait Nicolas de Cuse – prend forme au sens le plus noble du terme, de telle sorte qu'il renonce à soi-même au moment où il veut atteindre l'esprit, alors ce savoir devient la chose la meilleure, alors il devient *docta ignorantia*. Et c'est dans cette disposition intérieure que Nicolas de Cuse publia précisément sa *Docta ignorantia* en 1440.

Laissons un peu de côté maintenant Nicolas de Cuse et entrons dans la cellule solitaire d'un mystique du Moyen-Âge antérieur à Nicolas de Cuse. Je l'ai décrit dans mon livre sur la mystique dans la mesure précisément où il est important pour la science de l'esprit. Entrons dans la cellule de Maître Eckhart[17]. Nous sommes ici en présence de cette personnalité qui fut déclarée hérétique par l'Église extérieure. On peut lire de toutes sortes de façons les écrits de Maître Eckhart et goûter la profondeur intérieure de cette mystique eckhartienne. Mais là où l'on sera peut-être le plus profondément saisi, c'est quand, en y revenant régulièrement, on découvre chez Maître Eckhart une attitude fondamentale de son âme. Je caractériserais volontiers cette attitude de la façon suivante : Maître Eckhart lui aussi, plus tôt encore que Nicolas de Cuse, est complètement pénétré de cet élan vers la divinité, vers le monde spirituel qui anime la recherche des théologiens chrétiens du Moyen-Âge. Quand nous étudions les écrits de Maître Eckhart, nous reconnaissons chez lui sous différentes formes les expressions thomistes. Mais tout en s'abandonnant à partir de la pensée théologique à un tel élan vers le

monde de l'esprit proprement dit, auquel elle se sent liée, l'âme de ce maître finit pourtant toujours par se dire : Avec tout ce penser, avec toute cette théologie, je n'accède pas à ce qui constitue le plus intime de mon être, à l'étincelle divine au sein de mon être le plus intime. Ce penser, cette théologie, ces idées me donnent ici un quelque chose et ici un quelque chose et ici un quelque chose ; partout tel ou tel quelque chose. Mais rien de tous ces quelque chose n'est quelque chose qui soit semblable à ce qui se trouve dans mon propre être intérieur sous la forme de l'étincelle spirituelle divine. Et ainsi je suis rejeté de tout ce que mon âme emplit de pensées, de tout ce que mon âme emplit aussi tout d'abord de sentiments et de souvenirs, de toute connaissance de l'univers qui me soit accessible jusqu'aux degrés les plus élevés. Ainsi je suis rejeté de tout cela lorsque je veux chercher l'essence la plus profonde de mon être propre. Lorsque je veux chercher cette essence la plus profonde de mon être propre, je ne suis dans rien. J'ai cherché et cherché sans cesse. Je les ai parcourus, ces chemins qui m'apportent des idées, qui m'apportent des sensations puisées dans l'univers, et sur ces chemins sur lesquels j'ai trouvé il est vrai tant de choses, j'ai cherché mon « moi ». Et dans cette recherche du « moi », avant d'avoir trouvé ce « moi » que tout dans les règnes de la nature m'incitait à chercher, je suis tombé dans le « néant ».

Et ainsi Maître Eckhart se sentait tombé dans le néant en cherchant le « moi ». Et ce sentiment fait résonner chez ce mystique du Moyen-Âge une parole qui touche très profondément notre cœur, notre âme. C'est celle-ci : Et je me plonge dans le néant de la divinité[18] et c'est par ce néant, par ce « ne pas » que je suis éternellement un « moi ». Je me plonge dans le néant de la divinité et je deviens dans le néant un étant, un « moi ». C'est du « ne pas » de la divinité que je dois puiser éternellement le « moi ». Au cœur du silence se fait entendre chez ce

mystique une parole d'une force immense. Et pourquoi cet élan vers le « ne pas », pour trouver le « moi » dans le « ne pas », résonnait-il donc ainsi dans le sanctuaire le plus intime de son cœur, lorsqu'il voulait s'élever de la recherche de l'univers à la recherche du « moi », pourquoi ? Eh bien, si nous nous reportons à des époques plus anciennes, nous voyons que dans toute la connaissance des époques antérieures, vivait toujours dans le regard qui pénétrait dans l'âme la possibilité que l'esprit vienne éclairer de l'intérieur cette introspection. C'était encore l'héritage d'une antique pneumatologie dont il faudra reparler ici. Quand par exemple, disons, Thomas d'Aquin[19] se plongeait dans la contemplation de son âme, il trouvait au sein de cette âme une essence spirituelle agissante et vivante. Ce n'est pas dans l'âme elle-même mais dans cette essence spirituelle qui vivait et agissait dans cette âme que Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs cherchaient le « moi » véritable. Leur regard parvenait à l'esprit en traversant l'âme et dans l'esprit ils trouvaient le « moi » en tant que don divin. Et ils disaient, ou en tous cas ils auraient bien pu le dire même s'ils ne l'ont pas toujours exprimé non plus, ils disaient : Je pénètre dans l'intimité de mon âme, j'accède à l'esprit et dans cet esprit, je trouve le « moi ». – Il reste que l'humanité avait évolué de telle sorte qu'en progressant vers le règne de la liberté elle avait perdu la faculté de trouver l'esprit en se plongeant dans la contemplation de son être intérieur.

Un Jean Scot Erigène[20] par exemple n'aurait pas encore pu parler comme Maître Eckhart. Jean Scot Erigène aurait précisément dit : Je plonge le regard en moi-même. Une fois que j'ai parcouru les chemins qui m'ont permis de traverser les règnes du monde extérieur, je découvre en moi-même, dans mon âme, l'esprit, et je trouve ainsi le « moi » qui anime et vivifie mon âme. Je me plonge dans la divinité en tant qu'esprit et je trouve mon « moi ». – Ce fut

tout simplement le destin des hommes que le même chemin qui avait encore été praticable pour l'humanité au cours des siècles précédents ne l'était précisément plus à l'époque de Maître Eckhart. Quand Maître Eckhart s'engageait dans les mêmes voies que Jean Scot Erigène, ou même ne serait-ce que dans celles de Thomas d'Aquin, il ne s'abîmait plus dans le dieu esprit, il s'abîmait dans le « ne pas » de la divinité et il lui fallait tirer le « moi » du « ne pas ». Et cela ne signifie rien de moins que ceci, à savoir que l'humanité ne débouche plus sur l'esprit dans l'introspection. C'est dans les profondeurs les plus intimes de son cœur que Maître Eckhart doit tirer le « moi » du « ne pas ». Et son successeur Nicolas de Cuse avoue avec la plus grande détermination : Toutes les pensées et les idées qui nous servaient de guide dans les anciennes formes de recherche perdent toute vigueur et toute substance quand on veut pénétrer dans le domaine de l'esprit. L'âme a perdu la possibilité de trouver le domaine de l'esprit dans son for intérieur. Et Nicolas de Cuse se dit : Quand je ressens tout ce que la théologie peut m'apporter, je suis transporté dans ce néant du penser humain et je dois m'unir à ce qui vit dans ce néant pour pouvoir faire enfin l'expérience vécue de l'esprit dans la *docta ignorantia*. – Mais alors ce savoir, ce connaître ne peut plus s'exprimer. Une fois parvenu à ce point où l'expérience vécue de l'esprit commence à se révéler par la *docta ignorantia*, l'homme ne peut donc plus que faire silence.

Nicolas de Cuse est ainsi l'homme qui perçoit dans sa propre évolution intérieure la fin de la théologie du Moyen-Âge et qui débouche sur la *docta ignorantia*. Mais c'est en même temps un mathématicien très sûr. Il a assimilé toute la rigueur de pensée qu'engendre la pratique des mathématiques. Seulement, je dirais : il a reculé intérieurement devant l'application de la certitude mathématique acquise par son âme là où la *docta ignorantia* s'était

révélée à lui. C'est avec un symbolisme timide, en recourant à toutes sortes de symboles et de formules mathématiques qu'il s'efforce de s'approcher de ce domaine dans lequel il est conduit par sa *docta ignorantia*. Il a clairement conscience de ce qu'il fait : Ce sont des symboles, qui me sont fournis par les mathématiques. J'ai conquis ces mathématiques de haute lutte en mon âme. Elles me sont restées comme le dernier vestige de l'ancien savoir. Je ne puis douter de leur sûreté comme je doute de la sûreté de la théologie, car quand je m'engage sur ce chemin des mathématiques, je ressens vraiment en moi la sûreté des mathématiques. – Mais en même temps, l'autre charge que fait peser sur lui la nullité de la théologie a pesé d'un tel poids sur son âme qu'il ne se résoud pas à appliquer autrement qu'en symboles la sûreté des mathématiques au domaine de la *docta ignorantia*. Par là s'achève ici une époque de la pensée humaine. Nicolas de Cuse est déjà presque aussi mathématicien dans sa disposition d'âme que Descartes le sera plus tard, mais il n'ose pas saisir avec toute la certitude des mathématiques ce qui s'était caractérisé à lui de la façon dont il l'a exposé dans sa *Docta ignorantia*. D'une certaine façon, il a senti à quel point le domaine de l'esprit s'est retiré de l'humanité, à quel point ce domaine s'est de plus en plus dissipé dans le lointain, à quel point il est impossible de l'atteindre par le savoir humain, à quel point il faut devenir ignorant au sens le plus intime du terme pour s'unir dans l'amour à ce domaine de l'esprit.

Telle est l'atmosphère intérieure qui émane de ce qu'on peut comprendre de la *Docte ignorance* de Nicolas de Cuse parue en 1440. D'une certaine façon, l'humanité s'était développée de telle sorte dans la civilisation occidentale qu'elle crut jadis que le domaine de l'esprit était tout proche d'elle. Puis ce domaine de l'esprit s'éloigna de plus en plus des hommes qui contemplaient et observaient les

choses et il leur échappa complètement. Et la *docta ignorantia* de 1440 est l'aveu public que le regard de connaissance habituel aux hommes de cette époque n'est plus en mesure d'atteindre les horizons lointains où le domaine de l'esprit s'est retiré de l'humanité. Même la science la plus sûre, les mathématiques, n'ose plus s'approcher de ce qu'on ne voit plus intérieurement dans l'âme qu'au moyen de formules symboliques. Et tout se passe comme si ce domaine spirituel, dans une perspective s'éloignant sans cesse, avait échappé au regard immédiat de l'homme européen, cependant que, par derrière, s'était rapproché un autre domaine, celui vers lequel se tourne alors par prédilection la civilisation européenne et auquel elle consacre toutes ses facultés d'observation : le domaine de l'univers sensible. Et ce que Nicolas de Cuse a fait avec les mathématiques en 1440, en recourant à un symbolisme timide, en direction de ce domaine spirituel qui lui échappe, Nicolas Copernic[21] l'applique avec une hardiesse qui tient du défi au monde sensible extérieur : c'est le mode de penser mathématique, c'est le savoir mathématique. Et tandis que la *Docta ignorantia* parut en 1440 avec cet aveu que « même avec la sûreté des mathématiques, tu n'aperçois plus le domaine de l'esprit », paraîtra en 1543 le *De revolutionibus orbium coelestium* de Nicolas Copernic, qui donnera avec une hardiesse sans réplique une représentation de l'univers telle que celui-ci ne pourra plus que se soumettre à la sûreté des mathématiques.

Représentons-nous le domaine spirituel si éloigné de la connaissance humaine que même les mathématiques ne peuvent s'en approcher qu'en symboles balbutiants – c'est ainsi que Nicolas de Cuse s'exprimait en 1440 ; représentons-nous les mathématiques si puissantes et si sûres qu'elles soumettent le sensible et que, grâce aux formules mathématiques, on peut connaître le monde des sens et en rendre compte d'une manière scientifique – c'est ainsi que

Nicolas Copernic s'adressait en 1543 à la civilisation européenne. Un siècle les sépare. C'est au cours de ce siècle qu'est née en Occident la science de la nature. Auparavant, elle n'existait encore qu'à l'état embryonnaire. Et qui veut comprendre ce qui a conduit à la naissance de ces sciences de la nature en Occident doit nécessairement examiner avec discernement ce siècle qui sépare le *De docta ignorantia* du *De revolutionibus orbium coelestium*. De quelles manières la vie de l'âme humaine a-t-elle été fécondée, à quels renoncements celle-ci a-t-elle dû consentir, voilà ce qu'il faut étudier si l'on veut encore comprendre aujourd'hui le sens de ces sciences de la nature. C'est jusque-là qu'il nous faut remonter. C'est là qu'il nous faut commencer et remonter un tant soit peu à l'état embryonnaire qu'elles connaissaient effectivement avant Nicolas de Cuse, si l'on veut encore se situer correctement aujourd'hui au sein du mode de penser propre à ces sciences et voir exactement ce que ces sciences de la nature peuvent apporter à l'humanité, comment elles peuvent aussi donner naissance à une nouvelle forme de vie spirituelle. C'est de cela, mes très chers auditeurs, que je parlerai demain.

II

DEUXIÈME CONFÉRENCE

Dornach, 25 décembre 1922

L'approche historique sur laquelle reposent ces conférences est d'ordre symptomatologique, comme j'aimerais l'appeler, c'est-à-dire que par une telle approche il s'agit de tenter, au moyen des vagues qui montent de ce grand fleuve de l'évolution humaine et qui constituent des symptômes, de caractériser en quelque sorte ce qui se passe dans les profondeurs de cette évolution. Tel est bien en fait ce qui doit se produire dans toute véritable approche historique, pour cette raison que ce qui se produit, la somme des processus qui résident en fait à chaque instant dans les profondeurs de l'évolution humaine sont si multiples et d'une signification si intense qu'on ne peut précisément jamais évoquer ce qui a lieu dans ces profondeurs qu'à travers la description des vagues que ces processus soulèvent et qui nous indiquent précisément, symptomatiquement, ce qui se passe réellement.

Si je mentionne cela aujourd'hui, c'est parce que, pour caractériser la naissance de différents modes de pensée et de recherche propres aux sciences de la nature, j'ai décrit hier ces deux personnalités, Maître Eckhart et surtout Nicolas de Cuse. Le fait que je décrive ici ces deux personnalités s'explique par le fait que je considère précisément ce que l'on peut observer dans l'âme et dans toutes les manifestations de ces personnalités comme des symptômes de ce qui se passe dans les profondeurs du devenir d'ensemble de l'humanité. Ce que l'on peut en saisir en plongeant du regard dans l'âme de tel ou tel être, ne constituera jamais que quelques images projetées à la surface des événements. Mais ce qu'on décrit par là, c'est la

nature profonde des différentes époques de l'histoire. C'est dans cet esprit que je décrivais hier Nicolas de Cuse, afin de montrer comment se révèle symptomatiquement en son âme tout ce qui se déroule en fait dans l'évolution spirituelle de l'humanité au début du XV[e] siècle et tend vers le mode d'investigation propre aux sciences de la nature. Le fait que ni le savoir que l'on peut pour ainsi dire accumuler dans son âme en étudiant d'un côté ce que la connaissance a produit jusque-là sur le terrain de la théologie, ni non plus le mode d'appréhension si sûr des mathématiques ne peuvent nous permettre de saisir le monde spirituel, de sorte que toutes les facultés conceptuelles et idéelles des hommes doivent renoncer à connaître le monde spirituel et que vis-à-vis de ce monde spirituel on ne peut écrire qu'une « *Docta ignorantia* », voilà ce qui s'exprime de façon si grandiose chez Nicolas de Cuse. Toutefois il mettait par là un terme au mode de connaissance du monde qui s'était développé jusqu'à lui dans l'humanité. Et j'ai pu vous montrer que cette disposition intérieure est déjà présente chez ce Maître Eckhart qui est profondément versé dans la connaissance procédant sur le mode théologique du Moyen-Âge et qui veut se servir de cette connaissance procédant sur le mode théologique pour plonger dans sa propre âme, afin de trouver dans cette âme d'homme le chemin des fondements spirituels et divins de l'univers. Et lui, ce Maître Eckhart, il en vient à une disposition de l'âme que je vous ai exprimée hier avec une de ses formules : Il a dit – et il a dit des choses du même genre à plusieurs reprises – : Je me plonge dans le néant de la divinité et à partir de ce « ne pas » je deviens un « moi » pour l'éternité. – Il se sent parvenu au « ne pas » avec l'ancien mode de connaissance, et c'est dans ce « ne pas », c'est-à-dire dans le tarissement de toutes les forces de conviction de l'ancien savoir, par une sorte, je dirais, de parole primordiale de

l'âme, qu'il lui faut puiser la certitude de son propre « moi ».

Si l'on considère de plus près une situation comme celle-ci, on s'aperçoit que quelqu'un comme Maître Eckhart décrit à cette époque une connaissance de l'âme ancienne qui est parvenue jusqu'à lui au cours de l'évolution de l'humanité et qui donnait encore aux hommes quelque chose dont il pouvait dire : Cela vit en moi ; c'est une réalité divine en moi, c'est quelque chose. – Mais les plus grands esprits de l'époque en étaient alors arrivés à cet aveu : Si je suis à la recherche de ce quelque chose-ci, de ce quelque chose-là, aucune connaissance de cette chose ne me suffit pour trouver une certitude en ce qui concerne son être propre. Et il faut que, de ce quelque chose, j'arrive au néant pour faire naître précisément du néant en moi par une sorte de parole primordiale la conscience du « moi ».

Et maintenant, face à ces deux personnalités, j'aimerais en placer une troisième qui a vécu près de deux mille ans auparavant, une personnalité qui est tout autant caractéristique de son époque qu'est caractéristique quelqu'un comme le Cusain, qui se fondait sur Maître Eckhart, au début du XVe siècle. Nous aurons besoin de remonter ainsi à ces temps anciens pour mieux comprendre l'aspiration à la connaissance qui a émergé des profondeurs de la vie psychique de l'homme au XVe siècle. La personnalité dont je veux vous parler aujourd'hui, il est certain qu'aucun livre d'histoire, qu'aucun document historique ne la mentionne, car en cette matière, ceux-ci ne remontent pas jusqu'aux alentours du VIIIe siècle avant notre ère. Mais nous ne pouvons savoir ce qui caractérise l'origine véritable des sciences de la nature qu'en remontant plus loin dans le temps grâce à la science de l'esprit, grâce à l'observation purement spirituelle, que ce que nous apprennent les documents historiques extérieurs. Une personnalité

donc, qui, comme je vous l'ai dit, ne peut être retrouvée que par la vision spirituelle, plus de deux mille ans avant cette époque dont j'ai fixé hier le point de départ dans la première moitié du XV[e] siècle. Il s'agit d'une personnalité antérieure à l'ère chrétienne qui fut reçue dans une de ces écoles dites de Mystères du sud de l'Europe, qui y avait entendu tout ce que ces instructeurs des Mystères avaient à dire à leurs élèves, toute cette sagesse spirituelle et cosmique, toutes ces vérités spirituelles et cosmiques, toutes ces vérités concernant les entités spirituelles qui vivaient et vivent dans le cosmos. Mais la personnalité dont je veux parler reçut des instructeurs des Mystères dès cette époque une sagesse qui n'était déjà plus grand chose d'autre qu'une tradition, qui était la restitution de visions beaucoup, beaucoup plus anciennes de l'humanité, la restitution de ce que des sages initiés beaucoup plus anciens avaient vu en esprit quand ils portaient et reportaient leur regard alors clairvoyant sur les lointains cosmiques et que de ces lointains cosmiques, comme cela se passait effectivement, leur avaient parlé les mouvements des étoiles, leurs constellations, que leur avaient également parlé bien d'autres processus de ces lointains cosmiques. Aux yeux de ces anciens sages, l'univers n'était pas cette machine ni cette structure semblable à une machine qu'il représente aux yeux des hommes de notre époque quand ceux-ci considèrent l'espace cosmique ; au contraire, ces lointains cosmiques représentaient pour eux quelque chose dans lequel ces sages avaient le sentiment d'être comme au sein d'un être totalement pénétré de vie, imprégnant toute chose, totalement pénétré d'esprit, d'un être qui leur parlait une langue cosmique. Ils se sentaient au sein de l'être cosmique de l'esprit lui-même, et cet être dans lequel ils vivaient et oeuvraient, ils sentaient qu'il s'adressait à eux, qu'ils pouvaient en quelque sorte poser à l'univers lui-même les questions qui signifiaient les énigmes du

monde, et que c'étaient les phénomènes qui leur répondaient depuis les lointains des mondes. Voilà ce que l'on ressentait comme étant ce que, sous une forme presqu'entièrement affaiblie et abstraite, nous appelons dans notre langue l'esprit. Et l'on ressentait en fait l'esprit comme ce qui est partout, mais aussi comme ce qui peut être perçu de partout. Le regard pénétrait dans des contenus cosmiques dont les Grecs, eux, ne virent déjà plus rien avec les yeux de l'âme, qui pour les Grecs étaient déjà devenus un néant. Et on donna un nom à ce néant des Grecs qui était encore pour les tout premiers sages de l'ère post-atlantéenne[22] un quelque chose plein de contenu, on le désigna par les mots qui étaient usuels en ce temps-là et que sous une forme affaiblie et abstraite on appellerait précisément dans notre langue « l'esprit ». Ainsi cette réalité plus tard inconnue, le dieu plus tard caché, on l'appela à l'époque où il était encore connu, l'esprit. Telle était la première réalité pour ces tout premiers temps.

La seconde réalité était le fait que lorsqu'il regardait en lui-même, l'homme voyait son âme avec le regard de l'âme, avec le regard de l'esprit tourné vers l'intérieur. Et cette âme, il la ressentait comme ce qui provenait de l'esprit qui est devenu plus tard le dieu inconnu, et cet ancien sage – et avec lui les hommes qui se réclamaient de cet ancien sage – ressentait sa propre âme de telle façon que pour traduire dans notre langue la dénomination que l'on avait pu donner à l'âme humaine à cette époque à partir de ces visions intérieures, on pourrait la nommer messager de l'esprit ou tout simplement messager. De sorte que si l'on veut représenter schématiquement la vision spirituelle de ces temps primitifs, on peut dire : L'esprit était considéré alors comme un être embrassant l'univers tout entier, un être en dehors duquel rien n'existe et que l'on peut retrouver au cœur de toute chose. Et l'esprit que l'on pouvait percevoir directement sous sa forme originelle, on le

cherchait à nouveau dans l'âme humaine, et on le trouvait du fait que cette âme humaine se connaissait elle-même comme le messager de cet esprit. De sorte que l'on peut dire : L'âme était considérée comme un messager.

esprit :	forme originelle
âme :	messager
corps :	image

esprit
/ \
âme — monde des corps
messager — image

Et il y avait une troisième réalité, c'était que l'on avait tout autour de soi la nature extérieure avec ce que nous appelons aujourd'hui l'être, l'être corporel. J'ai dit qu'aucun quelque chose ne pouvait exister en dehors de l'esprit, car on avait partout la vision de l'esprit ; on le connaissait sous sa forme originelle par un voir spirituel immédiat. On le connaissait dans l'âme humaine qui réalisait le message de cet esprit dans sa propre vie. Mais on le connaissait aussi dans ce que nous appelons aujourd'hui la nature, le monde des corps. Et ce monde des corps, on le considérait comme l'image de l'esprit.

Ainsi donc, en ces temps anciens, on n'avait pas du monde des corps les représentations qu'on en a aujourd'hui. Quelle que fût la formation naturelle que l'on considérait, on percevait dans chacune de ces formations une image de l'esprit, parce qu'on était précisément capable de percevoir l'esprit en tout lieu et en toute chose. L'image de l'esprit qui était la plus proche de vous, c'était le corps humain, le corps de l'homme, ce fragment de la nature. Mais dans la mesure où toutes les autres formations naturelles étaient des images de l'esprit, ce corps humain était lui aussi une image de l'esprit. Par conséquent, lorsque cet homme des temps anciens considérait sa propre nature, il se connaissait en tant qu'être triple. En premier lieu, l'esprit habitait en lui sous sa forme originelle, comme dans une de ses demeures. L'homme se connaissait en tant

qu'esprit. En second lieu, l'homme se ressentait dans le monde en tant que messager de l'esprit et dans cette mesure en tant qu'être doué d'âme. En troisième lieu, l'homme se ressentait en tant que corps, et à travers ce corps en tant qu'image de l'esprit. Si bien que nous pouvons dire : Quand l'homme se considérait soi-même, il se connaissait dans la trinité de son être, selon l'esprit, l'âme et le corps ; selon l'esprit, en tant que dans sa forme originelle ; selon l'âme, en tant que messager divin ; selon le corps, en tant qu'image de l'esprit.

Dans cette antique sagesse des hommes, il n'y avait aucune contradiction entre le corps et l'âme, aucune contradiction entre la nature et l'esprit, car on savait que l'esprit était présent dans l'homme sous sa forme originelle ; on savait que l'âme n'était dans son essence rien d'autre que l'esprit que l'on continue de porter, que l'on continue de porter en tant que message ; on savait que le corps était l'image de l'esprit. Mais on ne ressentait aucune opposition non plus entre l'homme et la nature environnante, car dans son propre corps, on portait l'image de l'esprit en soi, et dans chaque corps du monde extérieur, on voyait une image de l'esprit. Ainsi donc, on ressentait son propre corps en affinité avec tous les corps de la nature. En portant le regard à l'extérieur vers le monde des corps, en considérant le corps humain, on reconnaissait entre eux une intime parenté. On ne ressentait pas la nature comme quelque chose d'autre. L'homme avait le sentiment de constituer une unité, un *monon*, avec tout le reste de l'univers. Il en avait le sentiment parce que précisément il pouvait percevoir la forme originelle de l'esprit, parce que les lointains des mondes lui parlaient. Et la conséquence de cette parole que les lointains des mondes adressaient à l'homme était qu'en fait, il ne pouvait pas y avoir de science de la nature. De même que nous sommes incapables de fonder une science de la nature extérieure à partir

de ce qui vit dans notre souvenir, de même cet ancien membre de l'humanité était-il incapable de fonder une science naturelle extérieure, car en regardant en lui-même, il voyait l'image de l'esprit et en contemplant la nature extérieure, il reconnaissait à nouveau cette image de l'esprit. De même qu'il n'existait alors aucune opposition entre lui, être humain, et la nature, de même n'existait-il aucune opposition non plus entre l'âme et le corps, car l'âme et le corps se correspondaient à un tel point que le corps n'était, j'aimerais dire, que l'enveloppe, l'empreinte, l'image artistique de la forme spirituelle originelle, et l'âme, elle, le messager faisant le truchement entre les deux. Tout constituait une intime unité. Il ne pouvait être question d'une compréhension, car on ne comprend que ce qui est extérieur à sa propre vie, alors qu'on ne saurait comprendre dans un premier temps ce qu'on porte en soi et que l'on éprouve directement.

Telle est la sagesse, fondée sur cette vision directe des choses, qui vivait encore dans les plus anciens mystères de l'humanité avant l'époque des Grecs et des Romains. C'est d'une telle sagesse que fut instruite la personnalité dont je veux parler aujourd'hui. C'est d'une telle sagesse qu'elle fut instruite, tout en se rendant compte qu'en fait, les maîtres de son école de Mystères ne détenaient plus, au fond, ce dont ils pouvaient lui parler qu'en vertu d'une tradition provenant elle-même de temps plus anciens encore. Ce n'était plus une connaissance authentique puisée à l'écoute des secrets du cosmos. Et cette personnalité entreprit de grands voyages, elle fréquenta d'autres écoles de Mystères, mais au fond, elle apprit partout à peu près la même chose en ce VIIIe siècle d'avant notre ère. Seules ne subsistaient plus partout que des traditions de l'ancienne sagesse. Les disciples l'apprenaient de leurs maîtres, qui n'en avaient plus eux-mêmes la vision directe, en tout cas pas sous la forme vivante des anciens temps.

Et pourtant, la personnalité à laquelle je pense tenait des profondeurs de la nature humaine une immense soif de certitude, de savoir. De ce qu'on lui communiquait, elle comprit qu'on avait vraiment pu entendre jadis une harmonie des sphères, que dans cette harmonie des sphères résonnait le Logos, qui était identique à la forme spirituelle originelle de toutes choses. Mais précisément, ce qu'on lui en communiquait n'était que des traditions. Et de même que plus tard, deux mille ans plus tard, un Maître Eckhart est reparti des traditions de son époque pour se consacrer dans le silence de son cabinet à la recherche de la force intérieure de l'âme et du « moi », et est parvenu à cette formulation : Je me plonge dans le néant de la divinité et là je ressens dans le « ne pas » le « moi » dans son éternité –, de même cet ancien disciple solitaire des Mystères antiques se disait-il : J'écoute l'univers silencieux et muet[23] et dans ce mutisme je vais chercher l'âme porteuse du Logos. J'aime le Logos, car le Logos me parle d'un dieu inconnu.

Telle avait été l'expérience primitive que nous mettons en parallèle avec celle de Maître Eckhart. De même que Maître Eckhart s'est plongé avec les forces de son âme dans le « ne pas » de la divinité dont lui parlait la théologie du Moyen-Âge, de même qu'il est allé tirer le « moi » de cette expérience du « ne pas », de même cet ancien sage était-il à l'écoute d'un monde muet, car ce dont lui parlait la sagesse traditionnelle, il ne l'entendait plus. Tout ce qu'il était capable de faire, c'était de se mettre à l'écoute d'un univers devenu muet. Et alors, de même qu'encore auparavant l'âme abreuvée d'esprit s'assimilait directement la sagesse ancienne, lui allait chercher l'âme porteuse du Logos dans l'univers devenu muet. Et il aimait ce Logos qui n'était plus la divinité elle-même de l'ancien temps, mais seulement une image de cette divinité des anciens temps. En d'autres termes : En ces temps, l'esprit avait déjà

échappé au regard de l'âme, et de même que plus tard Maître Eckhart dut chercher le « moi » dans un univers réduit au néant, de même fallait-il rechercher l'âme dans un univers privé d'esprit.

Oh, dans les temps anciens, les âmes avaient pour ainsi dire la fermeté intérieure dont elles avaient besoin pour pouvoir se dire : Je suis moi-même un être divin quand je perçois intérieurement l'esprit qui est présent en moi. Mais maintenant l'esprit n'habitait plus en elle sous une forme directement perceptible, maintenant l'âme n'avait plus le sentiment d'être le messager de l'esprit. Car pour être le messager d'une chose, il faut la connaître. Maintenant, l'âme se sentait le porteur du Logos, le porteur de l'image de l'esprit, même si cette image de l'esprit était totalement vivante en elle, même si cette image de l'esprit s'exprimait dans son amour pour le dieu qui manifestait encore sa vie dans l'image qu'elle projetait dans l'âme. Mais l'âme ne se ressentait plus comme un messager, l'âme se ressentait comme un porteur, comme le porteur de l'image de l'esprit divin. On peut ainsi dire, pour représenter à nouveau la chose schématiquement : Maintenant, quand l'homme regardait en lui-même, une nouvelle connaissance de l'homme se faisait jour : l'âme – porteur. De messager, l'âme était devenue le porteur.

Âme :	Porteur
|	
Corps :	Force

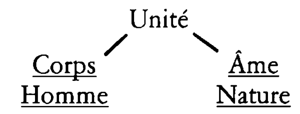
Mais du fait qu'on avait pour ainsi dire perdu la vision directe de cet esprit jadis plein de vie, le corps n'était plus non plus l'image-reflet de cet esprit. Pour le reconnaître en tant qu'image, il eût fallu connaître sa forme originelle. Dans cette conception ultérieure, le corps devint lui-aussi autre chose. Il devint ce que j'aimerais appeler : la force. Le concept de force fit son apparition. On se le représenta

comme un complexe de forces, non plus comme une image qui porte en elle l'essence de ce qu'elle reproduit, non plus comme une image-reflet – comme une force qui ne porte pas en elle l'essence de ce dont elle procède, voilà ce que devint le corps humain. Et il fallut bien qu'on se représentât partout aussi des forces dans la nature, à partir de ce corps humain. Si la nature avait jadis été partout l'image-reflet de l'esprit, elle était maintenant devenue les forces découlant de l'esprit. Ce faisant, la nature commença à devenir quelque chose de plus ou moins étranger à l'homme. On dirait volontiers : L'âme a perdu quelque chose, car elle n'a plus en elle la conscience directe de l'esprit. Si je devais m'exprimer grossièrement, il faudrait que je dise : L'âme est devenue plus subtile en elle-même ; le corps, le monde corporel extérieur, a gagné en robustesse. Il avait jadis le caractère encore semblable à l'esprit d'une image-reflet ; il a été désormais imprégné de l'élément de la force. Le complexe de forces est plus robuste que l'image sur laquelle on perçoit encore le contenu spirituel. S'il me fallait à nouveau m'exprimer de façon grossière, je devrais dire : Le monde des corps est devenu plus dense, tandis que l'âme est devenue plus subtile. Voilà ce qui passa dans la conscience de ces hommes aux premiers desquels appartenait cet ancien sage qui se mettait à l'écoute de l'univers devenu muet et tirait de ce mutisme de l'univers la conscience que son âme était à tout le moins le porteur du Logos.

Et c'est alors qu'apparut, entre l'âme devenue plus subtile et ce qui était devenu plus dense dans le monde des corps, l'opposition qui n'existait pas auparavant. Dans le passé, on voyait en toutes choses l'unité de l'esprit. Maintenant apparut l'opposition entre le corps et l'âme, entre l'homme et la nature, de sorte que maintenant s'ouvrit entre le corps et l'âme cet abîme qui n'avait encore jamais existé dans le passé, avant que ce sage ancien dont je vous

ai parlé aujourd'hui n'ait enseigné que l'homme se sentait également séparé de la nature, chose qu'on ne ressentait pas non plus dans les temps anciens. Et cette opposition constitue au fond le contenu central de toute pensée au cours de l'époque qui va de cet ancien sage dont je vous ai parlé aujourd'hui à Nicolas de Cuse.

On voit alors l'humanité s'efforcer de comprendre ce qui relie d'un côté l'âme et le corps, l'âme à qui manque la réalité de l'esprit, le corps qui est devenu dense, qui est devenu force, complexe de forces. Et l'humanité s'efforce de ressentir le rapport entre l'homme et la nature. Mais la



nature est partout force. Et pour ce qui est de ses époques particulièrement caractéristiques, on n'a à proprement parler absolument aucune représentation de ce que nous appelons aujourd'hui des lois naturelles. Les lois naturelles, on n'en parlait pas en pensées, on sentait partout des forces naturelles. On ressentait en toutes choses des forces naturelles. Et quand on regardait en soi-même, on sentait, non pas une âme qui, comme on le sentira plus tard, porte en elle une volonté obscure, une sensibilité presque aussi obscure et un penser abstrait, mais une âme qui était le porteur du Logos vivant, dont on sait bien sûr qu'il n'est pas mort, qu'il est une image-reflet divine et vivante du dieu.

Il faut pouvoir se plonger dans cette opposition qui a existé dans toute sa rigueur jusqu'aux XIe, XIIe siècles, et qui est tout à fait différente des oppositions que les hommes ressentent à notre époque. Si l'on ne sait pas se plonger avec une conscience vivante dans cette opposition tout à fait différente que connut l'humanité à une

époque plus ancienne, il vous arrive ce qui est arrivé à tous les historiens de la philosophie, qui ont décrit Démocrite[24], philosophe grec de l'Antiquité qui a vécu au Ve siècle avant notre ère, comme s'il avait été un atomiste au sens moderne, parce qu'il a admis l'hypothèse des atomes. Le fait que les termes employés semblent indiquer une certaine ressemblance ne signifie pas que cette ressemblance existe réellement. Il y a une immense différence entre l'atomiste moderne et Démocrite, parce que Démocrite parle à partir de cette opposition que je viens de vous caractériser entre l'homme et la nature, entre l'âme et le corps, de sorte que ses atomes sont encore tout à fait des complexes de forces, et qu'il les oppose en tant que tels à l'espace d'une façon dont l'atomiste moderne est incapable d'opposer ses atomes à l'espace. Comment l'atomiste moderne pourrait-il dire ce qu'a dit Démocrite : L'être n'est pas plus que le néant, le plein n'est pas plus que le vide. Cela signifie que Démocrite suppose que l'espace vide a une parenté avec l'espace qui est plein dans l'atome. Cela n'a de sens qu'à l'intérieur d'une conscience qui ne connaît encore absolument rien du concept moderne de corps et ne peut par conséquent pas parler non plus des atomes d'un corps, mais exclusivement bien sûr de points de force intimement apparentés à ce qui existe en dehors de l'homme. L'atomiste actuel est incapable de donner au vide même valeur qu'au plein. Car si Démocrite s'était représenté le vide comme nous parlons aujourd'hui du vide, il n'aurait pas pu lui donner même valeur qu'à l'être. S'il peut lui donner même valeur qu'à l'être, c'est parce que dans ce vide il cherche ce qui est porteur de l'âme, l'âme qui est le porteur du Logos. Même s'il se représente ce Logos doué d'une sorte de nécessité, c'est la nécessité des Grecs et non la nécessité naturelle que nous concevons aujourd'hui. Lorsqu'on veut comprendre ce qui est aujourd'hui, il importe de pouvoir percevoir de façon

correcte toutes les nuances des représentations et des sentiments des temps anciens.

Puis vint l'époque que je vous ai précisément caractérisée hier, l'époque de Maître Eckhart, l'époque de Nicolas de Cuse, où l'humanité perdit même la conscience du Logos vivant dans l'âme. Là où le sage de jadis qui se mettait à l'écoute de l'univers ne pouvait que se plaindre de son mutisme, Maître Eckhart et le Cusain trouvèrent le néant et c'est dans le « ne pas » qu'ils durent chercher le « moi ». C'est seulement alors que commence pour de bon l'époque de la pensée moderne. Désormais, l'âme n'a plus en soi le Logos vivant, elle a maintenant en soi les idées et les concepts, lorsqu'elle regarde en soi, les représentations, ce qui la mènera finalement aux abstractions. Désormais, elle est devenue encore plus subtile. La troisième phase de la vision humaine commence. Jadis, dans la première phase, l'âme a éprouvé en soi la forme originelle de l'esprit. Elle était à soi-même le messager de l'esprit. La deuxième phase : L'âme vit en soi l'image vivante de Dieu dans le Logos, elle devient à soi-même le porteur du Logos.

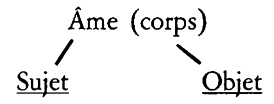
Maintenant, dans la troisième phase, elle devient en quelque sorte un réceptacle d'idées et de concepts, qui apparaissent certes sous la forme sûre des mathématiques, mais qui n'en sont pas moins des concepts et des idées. On a envie de dire que c'est le moment où elle se sent le plus diluée intérieurement. Et derechef le monde des corps prend encore plus de robustesse. On voit apparaître chez l'homme une troisième façon de se ressentir. L'homme ne peut pas encore abandonner totalement son élément d'âme, mais il ressent cet élément comme le réceptacle des idées, et il ne ressent plus seulement son organisme en termes de forces, mais comme un corps doué d'une certaine étendue.

Âme :	idéelle
I	
Organisme :	corps étendu

Le corps est devenu encore plus robuste. Il est devenu dans sa manière de voir quelque chose qui désormais nie totalement l'esprit. C'est ici que nous rencontrons tout d'abord le corps dont Hobbes, Bacon[25], ont parlé par la suite, dont Locke a parlé, ce corps qui a atteint son plus haut degré de densité et avec lequel l'être intérieur de l'homme ne peut plus se sentir aucune parenté, mais seulement encore une relation abstraite qui va de plus en plus s'élaborer au fur et à mesure de l'évolution de la manière de voir des hommes.

À la place de l'ancienne opposition concrète entre l'âme et le corps, entre l'homme et la nature, se fait jour maintenant une autre opposition qui entre de plus en plus dans l'abstraction. Ce qui se percevait encore concrètement en soi auparavant parce qu'il ressentait en soi le Logos, image de la divinité, s'est métamorphosé progressivement en un simple récipient de l'élément idéel, a fini par devenir son propre sujet et par poser en face de soi en tant qu'objet tout ce avec quoi il a cessé de ressentir la moindre parenté – alors qu'il ressentait une parenté avec toute chose dans l'ancienne période spirituelle.

L'ancienne opposition que l'homme établissait entre l'âme et le corps, entre l'homme et la nature, a fait place à cette autre opposition – qui prend de plus en plus un caractère exclusivement épistémologique – entre le sujet qui est en nous et l'objet qui est au-dehors.



La Nature est devenue l'objet de la connaissance. Rien d'étonnant à ce qu'en vertu de son propre besoin la connaissance n'aspire purement et simplement qu'à ce qui est absolument objectif.

Mais qu'est-ce donc que cet élément objectif ? Cet élément objectif n'est plus ce qu'était pour les Grecs la nature, cet élément objectif est doué d'une corporéité extérieure dans laquelle on ne perçoit plus rien de spirituel. C'est la nature désormais dépourvue d'esprit, une nature qu'on est censé comprendre de l'extérieur, à partir du sujet. C'est parce que l'homme avait commencé par perdre à partir de son être toute relation avec la nature qu'il a cherché une science de la nature par la voie extérieure. Nous nous retrouvons à nouveau ici au point par lequel j'ai pu conclure ma conférence d'hier, quand je disais que le Cusain considérait ce que le monde divin devait être pour lui et déclarait : Quand on écrit sur le monde divin, il faut auparavant mettre un terme à la connaissance, il faut écrire à partir d'une *docta ignorantia*. – Et ce n'est que sous une forme à peine esquissée qu'il voulait fixer dans les symboles qu'il empruntait aux mathématiques quelque chose de ce qui se révélait ainsi à lui comme étant l'esprit. C'est qu'il était bien conscient qu'on ne peut pas fixer l'esprit dans des symboles mathématiques.

Et je disais qu'environ cent ans après lui – la *Docta ignorantia* parut en 1440, le *De revolutionibus orbium coelestium* en 1543 – donc environ un siècle plus tard, Copernic s'empare pour ainsi dire avec l'esprit mathématique de l'autre face, de la face extérieure de ce que le Cusain n'était pas capable de saisir complètement au moyen des mathématiques, pas même sur le mode symbolique. Et nous voyons aujourd'hui qu'effectivement appliquer cet esprit mathématique à la nature devient possible au moment où la nature échappe à l'expérience directe de l'homme. On peut en faire la preuve jusque dans l'évolution du langage, car le mot « nature » évoque encore quelque chose qui est apparenté à la naissance, tandis que ce que nous considérons aujourd'hui comme la nature n'est plus que le monde des corps, mais qui ne contient en soi que ce qui est

mort – je veux dire pour les facultés de perception des hommes naturellement, car bien entendu la nature contient aujourd'hui encore la vie et l'esprit, mais pour les facultés de perception des hommes elle est devenue une chose morte qu'on ne saurait avant tout saisir tout d'abord qu'à l'aide du savoir conceptuel le plus sûr, celui des mathématiques.

Nous voyons ainsi selon quelle loi intérieure se déroule l'évolution de l'humanité : La première époque où l'homme a vu Dieu et le monde, mais Dieu dans le monde, le monde en Dieu, le *monon*, l'unité ; la deuxième époque où l'homme a vu en effet l'âme et le corps, l'homme et la nature, l'âme comme porteur du Logos vivant, comme porteur de ce qui ne naît ni ne meurt, la nature comme ce qui naît et meurt ; la troisième phase où l'homme s'est élevé jusqu'à cette opposition abstraite : le sujet qu'il est lui-même, l'objet qui est le monde extérieur. L'objet est ici la réalité la plus robuste qui soit, réalité dans laquelle on n'essaye plus du tout de pénétrer au moyen des concepts, qu'on ressent comme un élément étranger à l'homme, qu'on examine de l'extérieur au moyen des mathématiques, lesquelles sont impuissantes à pénétrer l'intérieur des choses en tant que telles ; c'est pourquoi aussi le Cusain ne les appliquait que d'une façon symbolique, et de plus avec timidité, à leur réalité intérieure.

C'est ainsi qu'il faut se représenter que l'effort de développer la science de la nature est né de dispositions anciennes de l'humanité. L'époque devait nécessairement venir un jour dans l'humanité où cette science de la nature verrait le jour en toute nécessité. Et elle devait nécessairement devenir ce qu'elle est aujourd'hui. Nous nous en apercevons quand nous examinons avec beaucoup de précision les phases que j'ai caractérisées dans le cours de l'évolution humaine ; quand nous examinons comment la première phase va jusqu'à cet ancien sage du Sud que je

vous ai caractérisé aujourd'hui, du VIIIe siècle avant notre ère ; la deuxième phase de ce dernier jusqu'à Nicolas de Cuse. La troisième phase est celle dans laquelle nous sommes. La première est pneumatologique, orientée qu'elle est vers l'esprit dans sa forme originelle ; la deuxième est mystique, si l'on prend le terme « mystique » dans son sens le plus large ; la troisième est mathématique. Nous compterons donc – en prenant les véritables traits caractéristiques de ces époques – la première phase jusqu'à l'ancien sage du Sud que je vous ai décrit aujourd'hui ; c'est jusqu'à lui que nous comptons l'ancienne pneumatologie. De cette personnalité jusqu'à Maître Eckhart et Nicolas de Cuse nous datons la mystique magique. Du cardinal Nicolas de Cuse jusqu'à notre époque et au-delà, nous comptons la période de la science de la nature qui recourt aux mathématiques.

C'est là-dessus que nous construirons demain.

III

TROISIÈME CONFÉRENCE

Dornach, 26 décembre 1922

Ce que j'ai essayé de faire au cours des deux dernières études, c'était d'indiquer à quel moment la vision des choses et le mode de penser propres aux sciences de la nature telles que nous les comprenons aujourd'hui sont apparus au sein de l'évolution de l'humanité moderne, et j'ai pu vous faire remarquer hier que tout le caractère de cette pensée propre aux sciences de la nature, tel qu'il apparaît tout d'abord avec la plus grande netteté dans la conception que Copernic avait de l'astronomie, que tout le caractère de cette pensée scientifique dépend de la façon dont, au cours de l'évolution humaine, on a progressivement mis les mathématiques, le penser mathématique, en rapport avec la réalité du monde extérieur. Pour l'évolution des sciences à l'époque moderne en effet, énormément de choses dépendent du fait que, même par rapport au penser mathématique lui-même, un renversement – on aimerait presque dire : une révolution – est intervenu dans la vision des hommes. À l'époque actuelle, on a en effet extrêmement tendance à présenter la façon dont on pense soi-même en cette époque comme quelque chose d'absolu en quelque sorte, et pas du tout à porter l'attention sur la façon dont les choses ont changé. On a aujourd'hui une certaine position par rapport aux mathématiques et par contrecoup une certaine vision des rapports qu'entretiennent les mathématiques avec le réel. Et l'on pense que c'est là précisément ce qui est donné une fois pour toutes, le seul juste rapport possible. On en débat, certes, mais à l'intérieur de certaines limites on n'en considère pas moins cette situation comme le seul rapport juste, et on ne se

demande pas à quelle époque du passé, à dire vrai pas si éloignée de la nôtre, les hommes ressentaient encore les mathématiques elles-mêmes d'une autre manière. Il suffirait de se rappeler ne serait-ce qu'une fois avec suffisamment d'acuité comment, peu de temps après ce moment que j'ai caractérisé comme le plus significatif de la vie de l'esprit à l'époque moderne, peu de temps après ce moment où le Cusain eut donné au monde ses réflexions essentielles, comment peu de temps après ce moment, non seulement Copernic voulut expliquer les mouvements du système solaire à l'aide d'un penser s'inspirant des mathématiques, à l'aide d'un penser s'inspirant déjà autant des mathématiques que nous en avons l'habitude aujourd'hui, mais même des philosophes – Descartes, Spinoza – considérèrent littéralement comme leur idéal d'appliquer la manière de penser des mathématiques à la présentation la plus englobante de tout l'édifice physique et spirituel de l'univers.

Spinoza[26], le philosophe, attachait une valeur particulière au fait de présenter, même dans un livre comme son *Éthique*, ses principes et ses exigences philosophiques de telle façon que même si aucune formule mathématique, même si aucun calcul ne jouait un rôle particulier dans ce livre, sa manière de raisonner, sa manière de déduire des lois secondaires des lois initiales se faisait selon le modèle des mathématiques. Il était peu à peu apparu comme quelque chose allant de soi à ses contemporains qu'avec les mathématiques on portait en soi-même un modèle pour parvenir à une certitude intérieure absolue, et que, lorsqu'on réussissait à exprimer le devenir de l'univers au moyen de pensées telles que ces pensées s'articulent selon cette architectonique rigoureuse des pensées du système mathématique, géométrique, on accédait par ce moyen à quelque chose qui devait nécessairement correspondre à la réalité de l'univers. Mais la manière particulière dont on se

situe par rapport aux mathématiques et par rapport à la relation qu'entretiennent les mathématiques avec la réalité, il faut la comprendre tout à fait pour appréhender correctement le caractère spécifique de la pensée propre aux sciences de la nature. À cette époque, les mathématiques étaient peu à peu devenues ce que l'on pourrait appeler par rapport à une réalité plus ancienne que je caractériserai aussitôt après : une capacité de penser interne se suffisant à elle-même. Qu'est-ce que je veux dire par là ?

Ce qu'on peut déjà dire, c'est que pour l'époque de Descartes, pour l'époque de Copernic, on peut caractériser les mathématiques comme on peut le faire approximativement aujourd'hui encore. Prenons par exemple le mathématicien actuel qui traite un problème de géométrie, qui bien entendu cherche aussi ses formules analytiques au sein du monde des représentations géométriques pour comprendre tel ou tel phénomène physique. En tant que géomètre, ce mathématicien, dans la conception de la géométrie euclidienne pour commencer, part de l'espace à trois dimensions ou tout simplement de l'espace dimensionnel, au cas où on voudrait aussi prendre en compte la géométrie non-euclidienne[27], et dans l'espace à trois dimensions, il distingue trois directions perpendiculaires les unes aux autres mais par ailleurs de même nature. L'espace constitue, aimerais-je dire, une forme se suffisant à elle-même que l'on pose simplement devant la conscience comme je viens de le décrire, sans se poser beaucoup la question : D'où provient cette forme, d'où provient en somme tout ce système de représentations géométriques ? — Avec le caractère d'extériorité qu'a pris peu à peu la pensée psychologique à l'époque récente, il était naturel aussi que l'homme ne soit pas capable de descendre dans ces profondeurs de l'âme, soit totalement incapable de descendre dans ces profondeurs intérieures d'où sont issus les fondements de la pensée géométrique par exemple.

L'homme admet tout simplement sa conscience ordinaire, et il emplit cette conscience ordinaire d'une mathématique qu'il a conçue mais qu'il n'a pas vécue. Prenons-la en l'occurrence avec ces trois dimensions perpendiculaires les unes aux autres, conçues mais non vécues, de l'espace euclidien. Mais jamais l'homme ne serait arrivé à cette invention des trois dimensions perpendiculaires les unes aux autres de l'espace euclidien s'il ne vivait pas en lui-même une triple orientation.

L'une des orientations que l'homme vit en lui-même se situe d'avant en arrière. Pensons simplement à la façon dont, selon le mode d'observation extérieur actuel de l'anatomie et de la physiologie, pour l'homme — je ne parle ici que de l'homme et non des animaux, ce n'est pas nécessaire dans ce contexte-ci —, dont pour l'homme, disons par exemple la nutrition, les éliminations et d'autres processus de l'organisme se déroulent de l'avant vers l'arrière, et dont cette orientation de certains processus internes bien déterminés de l'organisme humain se différencie de ce qui se passe quand je fais par exemple quelque chose avec mon bras droit puis symétriquement quelque chose avec mon bras gauche. Ces processus s'orientent alors vers la droite et la gauche. Enfin rappelons-nous simplement comment en ce qui concerne une autre orientation encore, l'homme ne s'insère que progressivement dans cette direction au cours de son existence terrestre : Au début il rampe et commence progressivement à se redresser selon une orientation qui coule en lui-même de haut en bas ou de bas en haut.

Telles que les choses se présentent aujourd'hui, on prend ces trois orientations de l'être humain d'une manière très extérieure, dans la mesure où, effectivement, on ne vit pas intérieurement mais on regarde de l'extérieur ce que représentent dans l'organisme humain des processus qui se déroulent essentiellement de l'avant vers l'arrière,

ou d'autres qui se déroulent de la droite vers la gauche ou de la gauche vers la droite, ou d'autres enfin du haut vers le bas. Si, observant la vie de l'âme, on pouvait revenir à des époques plus anciennes armé d'une véritable psychologie, on saurait précisément que pour le sentiment et l'expérience vécue d'une humanité plus ancienne, ces trois orientations étaient des expériences intimement vécues. De même qu'aujourd'hui nous reconnaissons encore, je dirais : du bout des lèvres, le fait d'avoir des pensées, d'avoir des sentiments sous forme d'expériences vécues intérieurement, de même l'homme d'une époque ancienne avait une véritable expérience intérieure du mouvement allant de l'avant vers l'arrière par exemple. Il n'avait pas encore complètement perdu, disons, la sensation de cette atténuation progressive du goût depuis l'avant de la cavité buccale, où le goût se déploie intensément, jusque vers l'arrière de cette cavité. L'expérience qualitative, qui consistait en ceci que l'on sentait intensément le goût devant sur la langue et qu'on le ressentait ensuite de plus en plus faiblement tandis qu'il se retirait d'avant en arrière pour finir par se perdre complètement, cette expérience fut jadis pour l'homme dans son vécu intérieur quelque chose de tout à fait réel, de tout à fait concret. Avec ces expériences qualitatives, on suivait l'orientation de l'avant vers l'arrière. L'homme n'est précisément plus aussi intérieur qu'il l'a été autrefois. C'est pour cela qu'il n'a plus aujourd'hui d'expériences du type de celles que je viens de caractériser. L'homme n'a pas davantage aujourd'hui une sensation vivante de la position que prend l'axe oculaire pour fixer un point grâce au croisement de l'axe oculaire droit sur le gauche. L'homme n'a pas davantage aujourd'hui une sensation totalement concrète de ce qui lui arrive en tant qu'homme quand il coordonne dans l'orientation droite-gauche, disons, son bras droit et sa main droite avec son bras gauche et sa main gauche. Et à plus

forte raison une sensation comme celle qui fait que l'on peut se dire : Dans ma tête, une pensée me pénètre de lumière, en descendant dans mon cœur suivant l'axe du haut vers le bas –, une telle sensation, une telle expérience s'est précisément perdue pour l'homme en même temps que le caractère d'intériorité propre à son expérience du monde. Mais une telle expérience a existé. Au début, l'homme faisait en lui-même l'expérience de ces trois orientations spatiales perpendiculaires les unes aux autres. Et ces trois orientations spatiales, son axe droite-gauche, son axe avant-arrière, son axe haut-bas, constituent les fondements de notre schéma spatial à trois dimensions. C'est seulement de cette expérience directe que je viens de vous caractériser qu'a pu être tiré par abstraction notre schéma spatial à trois dimensions. Comment pouvons-nous donc parler à propos de la géométrie, de cette partie des mathématiques, quand nous envisageons des époques plus anciennes ? Nous pouvons en parler en disant que l'homme des temps passés avait clairement conscience de pouvoir se dire : L'élément des mathématiques, de la géométrie, se révèle à moi dans ma propre vie par mon humanitude, et quand je prolonge mes trois axes haut-bas, droite-gauche, avant-arrière, j'embrasse l'univers à partir de moi-même.

Il faut simplement ressentir une fois l'immense différence qui existe entre cette sensation mathématique liée à l'expérience humaine vécue et le schéma mathématique dépouillé et mort de l'espace propre à la géométrie analytique, qui pose un point n'importe où dans un espace abstrait, tire trois axes de coordonnées perpendiculaires et détache de toute expérience vécue le schéma spatial qu'elle vient de concevoir. Mais ce schéma spatial conçu dans l'abstrait, l'homme l'a d'abord tiré de sa propre vie intérieure. Au point que, effectivement, l'émergence de la vision mathématique ultérieure qui s'est emparée ensuite des

sciences de la nature, pour la comprendre correctement dans sa façon de poser ses formes se suffisant à elles-mêmes, on est obligé de la déduire des mathématiques vécues d'une époque antérieure. Les mathématiques à cette époque plus ancienne étaient en effet tout autre chose. Et ce qui a jadis existé dans une sorte d'expérience, je dirais : de rêve, de ces trois dimensions intérieures, avant de devenir ensuite abstrait, se trouve aujourd'hui complètement dans l'inconscient. C'est bien en effet ainsi que les choses se passent encore aujourd'hui chez l'homme et qu'il tire les mathématiques des trois dimensions de sa propre expérience intérieure de l'espace. Mais l'extraction de ce schéma spatial à partir de ce que l'homme vit en fait d'orientation intérieure a lieu d'une façon totalement inconsciente. Rien n'en remonte à la conscience. Ce qui remonte à la conscience, c'est par exemple le schéma achevé de cet espace abstrait, à l'instar de toutes les structures mathématiques achevées, coupées de leurs racines. J'ai choisi l'exemple du schéma spatial. Je pourrais aussi bien prendre pour exemple n'importe quelle autre catégorie mathématique, y compris des catégories mathématiques tirées de l'algèbre, de l'analyse, de l'arithmétique. Celles-ci ne sont rien d'autre que des schémas élevés jusqu'à l'abstraction à partir de l'expérience humaine immédiate.

Voyez-vous, quand on remonte encore davantage, jusqu'à la manière dont les hommes ont pensé les mathématiques, quand on remonte encore d'environ quelques siècles avant les XVe, XVIe ou XVIIe siècles, on s'aperçoit que les hommes avaient encore au moins à l'état d'écho une certaine sensation des chiffres. Ils n'auraient pas pu non plus en effet, à l'époque où les chiffres étaient déjà devenus ces notions abstraites qu'ils représentent aujourd'hui, ils n'auraient pas pu non plus trouver des noms pour les chiffres. Les noms des chiffres sont souvent si

extraordinairement caractéristiques. Pensez donc seulement au mot *zwei* (deux), qui exprime encore nettement un phénomène concret : le fait de séparer en deux (*entzweien*), qui est même lié au fait de douter (*zweifeln*). Mais si le chiffre deux se caractérise par le fait de séparer en deux, ce n'est pas par pure imitation d'un phénomène extérieur, c'est effectivement le fait d'une expérience vécue en soi-même dont on a fait un schéma, c'est le fait d'une expérience puisée dans l'intimité de notre être, tout comme l'abstraction du schéma spatial à trois dimensions a été tirée de l'intimité de notre expérience intérieure.

Et c'est là que nous remontons à une époque qui par exemple existait encore dans toute sa vitalité spirituelle dans les premiers siècles du christianisme, et dont on peut déjà percevoir la spécificité spirituelle dans le fait que les mathématiques, la mathésis avec la mystique, étaient presque considérées comme ne faisant qu'un. Ne serait-ce qu'à certains égards, mystique, mathésis et mathématiques ne font qu'un. Pour un mystique des premiers siècles chrétiens, la mystique proprement dite c'est ce qu'on vit plutôt en soi sur le plan du psychisme, les mathématiques sont cette mystique que l'on vit plutôt en dehors de soi au moyen du corps, par exemple la géométrie au moyen des trois orientations du corps selon les directions avant-arrière, droite-gauche, haut-bas. On dirait volontiers que la mystique proprement dite est précisément une mystique sur le plan psychique, tandis que les mathématiques, la mathésis, sont une mystique sur le plan corporel. La mystique proprement dite, on la vit précisément en soi, dans ce qu'on appelle très souvent la mystique, tandis que la mathésis, l'autre mystique, on la vit quand on a une expérience intime de l'existence corporelle, quand on n'a pas encore perdu l'expérience de ce vécu intime.

Effectivement, dans sa spécificité, la façon dont Descartes et Spinoza[28] ressentent encore les mathématiques ou encore la méthode mathématique est elle aussi tout à fait d'une autre nature. Qu'on se plonge seulement dans l'étude de ces penseurs, non pas aussi extérieurement qu'on le fait de nos jours, où l'on veut toujours retrouver même chez les penseurs anciens les concepts actuels qu'on nous a enfoncés dans le crâne, mais en sortant de soi-même dans un total désintéressement pour les aborder, et l'on trouvera que Spinoza lui-même possède encore quelque chose d'un sentiment mystique quand il s'adonne à la méthode mathématique. En fin de compte, la philosophie de Spinoza ne se distingue à proprement parler de la mystique que parce qu'un mystique du genre d'un Maître Eckhart ou de Jean Tauler[28] tente davantage de vivre ses mystères universels sur le plan du sentiment, tandis qu'un Spinoza se les construit, mais tout aussi intérieurement, selon des principes méthodiques de type mathématique, qui ne sont précisément pas des principes strictement géométriques, mais qui sont vécus intérieurement selon la méthode des mathématiques. Quant aux dispositions et à l'attitude intérieures propres à l'expérience de la méthode mystique de Maître Eckhart et à celle de la méthode mathématique de Spinoza, il n'y a en fait aucune différence. Et celui qui en fait une, précisément, ne comprend en fait pas du tout la façon dont par exemple Spinoza a vraiment vécu mathématiquement et mystiquement son *Éthique*. Il y a encore chez ce philosophe un certain écho du temps où mathématiques, mathésis et mystique étaient ressenties comme un seul et même type d'expériences de l'âme.

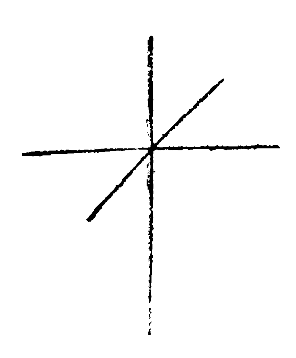
Or, peut-être vous rappellerez-vous, mes très chers auditeurs et chers amis, comment j'ai tenté dans mon livre sur les *Énigmes de l'âme*[29] de retrouver l'organisation humaine selon une démarche conforme au mode de

penser moderne. Je ne peux faire autrement que vous renvoyer au passage de ce livre *Des énigmes de l'âme*. C'est là que j'ai articulé l'organisation humaine, j'entends par là tout d'abord l'organisation physique, en trois systèmes, le système neuro-sensoriel, le système rythmique et le système métabolique et moteur. Je n'ai pas besoin d'insister particulièrement ici sur le fait que contrairement aux caricatures qu'on en a faites dans les milieux universitaires[30], une telle division de l'entité humaine n'est aucunement conçue comme une juxtaposition spatiale de ses différents constituants. Vous verrez en effet clairement dans l'exposé que j'en ai donné dans mon livre *Des énigmes de l'âme* que ces constituants s'interpénètrent, que le système neuro-sensoriel, quand on le qualifie de système « tête », n'est précisément localisé qu'à titre principal dans la tête, le crâne, mais qu'il s'étend précisément dans tout l'être humain, que ces trois systèmes s'interpénètrent, que le rythme de la respiration et du sang s'étend bien sûr de l'homme « thorax », de l'homme médian, à l'organisation de la tête, et ainsi de suite. Cette articulation est donc d'ordre fonctionnel et non d'ordre spatial. On n'en apprend pas moins à pénétrer l'entité humaine, dès lors qu'on a une compréhension intérieure de cette articulation organique.

Mais nous allons examiner aujourd'hui cette articulation dans un but bien déterminé. Considérons tout d'abord le troisième constituant de l'organisation humaine, l'homme métabolique et moteur. Nous pouvons bien sûr commencer par porter le regard sur ce qui frappe particulièrement notre attention dans ce constituant de l'entité humaine. Nous pouvons porter le regard sur le fait que dans la mesure où il est un être sensoriel, l'homme réalise sa vie extérieure dans l'existence terrestre en reliant ce qui vit dans ses membres aux expériences intérieures intimes que je vous ai pour certaines caractérisées, notamment l'expérience intime de son orientation selon les trois

directions de l'espace. Le système moteur de l'homme dans ses mouvements externes, en se situant dans l'univers, vient en quelque sorte s'insérer dans cette triple orientation intérieure dans les trois directions mentionnées. Quand nous marchons, nous nous insérons d'une certaine façon dans notre expérience intime de cette direction haut-bas. Quand nous accomplissons beaucoup de choses avec nos mains ou avec nos bras, nous nous insérons dans notre axe d'orientation droite-gauche. Et même quand nous parlons, dans la mesure où la parole est un mouvement de l'élément aérien dans l'homme, nous nous insérons dans la direction avant-arrière, arrière-avant. En nous déplaçant dans l'univers, nous insérons notre orientation intérieure intime dans l'univers extérieur.

Considérons maintenant dans un cas mathématique bien précis le phénomène véritable par rapport à la réalité purement illusoire que nous en tirons. Quand je trouve quelque part dans l'univers un phénomène spatial, et que j'aborde ensuite ce phénomène spatial avec les concepts de l'analyse mathématique, en me dessinant ou même en pensant pour moi les trois coordonnées du système de référence courant, pour placer alors un phénomène extérieur quelconque faisant partie de l'espace dans ce schéma spatial purement construit de Descartes, c'est là quelque chose d'illusoire, quelque chose qui ne se produit qu'au



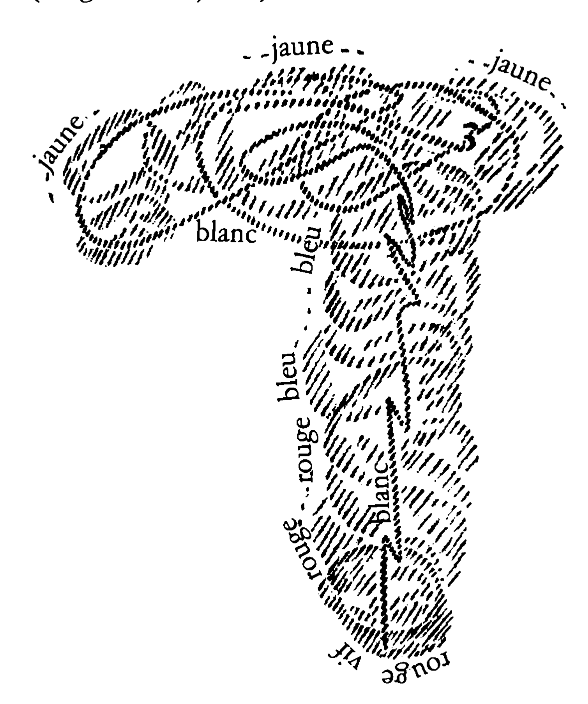
niveau d'un schéma de pensées. Ce n'est en effet que ce qui se passe dans le domaine des schémas de pensée, j'aimerais dire : là-haut, grâce au système neuro-sensoriel de l'homme. On ne parviendrait jamais à mettre l'être humain en rapport avec un tel phénomène spatial, s'il n'y avait pas à la base ce qu'on fait avec ses membres, avec tout son être d'homme d'ailleurs aussi : on s'insère dans l'ensemble de l'univers en fonction de son orientation intérieure dans les trois directions haut-bas, droite-gauche, avant-arrière. Quand je pars en avant, je sais que je me positionne d'un côté dans le sens haut-bas pour pouvoir rester droit. Mais je sais aussi qu'en orientant mes pas, je me positionne dans le sens arrière-avant, et quand par exemple je nage et que je me sers de mes bras, je m'oriente dans le monde à l'aide de l'axe droite-gauche. Quand je prends le schéma spatial cartésien, quand je prends le système abstrait avec ses axes de coordonnées, je ne retrouve pas du tout ce qui est à la base de la question. Je ne retrouve ce qui donne somme toute à l'homme l'impression de la réalité lorsqu'il a commerce avec les choses d'ordre spatial, que lorsque je me dis que là-haut, dans le système tête-nerfs, se déroule en fait l'image illusoire de quelque chose qui se déroule profondément dans le subconscient, à savoir là où l'homme n'accède précisément pas au moyen de sa conscience habituelle, qui se déroule entre son système des membres et le monde. Et toute la mathématique, la géométrie, nous la tirons de notre système de mouvement. Nous n'aurions pas de géométrie si nous ne nous insérions pas dans le monde en fonction de notre orientation intérieure. En vérité si nous géométrisons, c'est parce que nous faisons remonter dans l'élément illusoire du schéma de pensée ce qui se déroule dans l'inconscient. C'est pour cette raison qu'il nous apparaît comme quelque chose de si abstraitement autonome. Mais c'est précisément ce qui n'est intervenu qu'à l'époque moderne. À l'époque où on

ressentait encore la mathésis, les mathématiques de la mystique comme proche, la façon de se comporter, dans la mathématique, à l'égard des choses prenait encore pour vous un tour humain. En fin de compte, qu'y-a-t-il donc d'humain dans le fait que je fasse passer trois axes de coordonnées perpendiculaires les uns aux autres par un point zéro que je positionne n'importe où dans l'espace par un acte de pure pensée de surcroît, et que je fasse coïncider ce schéma spatial avec un phénomène que je perçois dans l'espace réel ? Il est bien totalement séparé de l'homme, il est bien quelque chose de tout à fait non-humain. Cette réalité non-humaine qui est précisément apparue dans l'édifice des pensées mathématiques à l'époque moderne, cette réalité non-humaine a été jadis une réalité humaine. Mais à quelle époque a-t-elle été une réalité humaine ?

Eh bien, je vous ai bien indiqué le moment à vrai dire extérieur de la chose, mais l'aspect intérieur de ce moment reste encore à caractériser. À quelle époque cette réalité a-t-elle été une réalité humaine ? C'était encore une chose humaine à l'époque où l'homme, derrière ses mouvements, derrière sa façon de s'insérer, de s'orienter intérieurement dans l'espace, non seulement faisait encore en lui-même l'expérience suivante : Tu pars de l'arrière vers l'avant et tu te meus de telle façon que tu ressentes ton équilibre par en haut et par en bas, et tu trouveras peut-être un autre équilibre avec la droite et la gauche – mais où l'homme sentait encore aussi qu'à chaque fois qu'il marchait ainsi, à chaque fois qu'il vivait une telle géométrie, son sang était intérieurement actif. Quand je me porte en avant, ce mouvement comporte toujours une part d'activité sanguine. Et de quelle activité sanguine ne s'accompagnait-il pas lorsqu'étant enfant je me redressais pour passer de la position horizontale à la position verticale ! Derrière les mouvements de l'homme, derrière son vécu du monde à travers ses mouvements, vécu qui peut

en effet être aussi une expérience intérieure et en fut une autrefois, derrière tout cela se tient l'expérience vécue au niveau du sang. Car dans chaque mouvement que je vis en l'accomplissant moi-même, du plus infime au plus ample, il y a l'expérience du sang qui lui est liée. Or nous considérons justement le sang à notre époque comme ce qui nous apparaît quand nous piquons la peau et que ce suc rouge se met à couler, ou encore quand nous nous convainquons d'une façon analogue et toute extérieure de l'existence du sang. Mais cette époque où les mathématiques, la mathésis, étaient encore reliées à la mystique, où sur le plan intérieur, ne serait-ce qu'à l'état de rêve, l'expérience du mouvement était en relation avec l'expérience du sang, cette époque faisait l'expérience du sang sur le plan intérieur. C'est-à-dire que l'homme devenait un autre être quand il suivait le parcours du sang dans les veines de ses poumons que lorsque le sang roulait dans les veines de sa tête. Et il suivait le roulement du sang quand il soulevait le genou, quand il soulevait le pied, et il se ressentait lui-même, il s'éprouvait lui-même intérieurement dans son propre sang. Le sang prend une autre coloration quand je soulève le pied que lorsque je le pose sur le sol. Le sang prend une autre coloration quand je reste assis stupidement et m'endors paresseusement que lorsque je laisse libre cours à mes pensées dans ma tête. Tout l'homme peut ainsi devenir forme intérieurement, devenir forme en différentes nuances quand on a l'expérience vécue du sang derrière l'expérience du mouvement. Représentez-vous de façon vivante ce dont je vous parle ici. Imaginez que vous marchiez lentement, pas à pas ; vous commencez à marcher plus vite ; vous commencez à courir ; vous commencez à tourner, à danser de toutes sortes de façons, et imaginez que vous n'ayiez pas tout de suite cette manière très lente de s'insérer dans l'espace dans les trois directions avec le mode de conscience abstraite de notre époque,

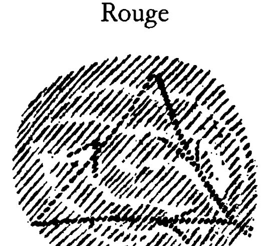
mais avec un vécu intime de la chose ; vous auriez l'acte de marcher plus rapidement, vous auriez l'acte de courir, l'acte de tourner, de danser, mais vous auriez toujours en même temps le vécu sanguin correspondant. D'abord la coloration intérieure quand vous marchez lentement, que vous ne pouvez bien entendu vivre qu'en la ressentant en permanence. Si vous courriez, si vous tourniez, si vous dansiez, ce serait à chaque fois autre chose, si bien que si vous vouliez vraiment dessiner de l'intérieur votre vécu du mouvement, vous seriez peut-être obligés de le dessiner de cette façon (Dessin, ligne blanche). Mais ensuite, pour chaque situation dans laquelle vous vous seriez trouvés pendant que vous viviez ces mouvements, vous dessineriez une certaine expérience du sang vécue sur le plan intérieur (rouge, bleu, jaune).



La première expérience, l'expérience du mouvement, vous en diriez que vous la vivez en même temps que l'espace extérieur, car vous sortez continuellement de votre lieu. La deuxième expérience, celle que j'ai caractérisée par des couleurs, est une expérience du temps, c'est une succession d'expériences intenses intimement vécues.

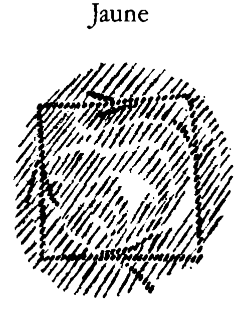
Effectivement, si maintenant vous employez votre art à marcher en triangle, vous pouvez aussi faire l'expérience intime d'un certain vécu sanguin :

Rouge



Si vous marchez en carré, vous pouvez avoir un autre vécu sanguin. Ce qui est extérieurement quantitatif, ce qui est extérieurement géométrique est intérieurement un vécu qualitatif intense au niveau du sang.

Jaune



Voilà ce qui surprend, ce qui surprend énormément, quand on s'aperçoit que des mathématiques plus anciennes parlent tout autrement du triangle et du carré. Si on voit dans ces mathématiques toutes sortes de choses pleines de mystère, il ne s'agit pas d'un mystère du genre de ceux que décrivent les mystiques nébuleux d'aujourd'hui, mais au contraire de ce qu'on aurait vécu intérieurement au niveau du sang si on avait parcouru le triangle, de ce qu'on aurait vécu intérieurement dans le sang si on avait parcouru le carré. Sans parler de cette expérience intérieure du sang qui vaut pour le pentagramme ! Vous voyez que dans le sang toute la géométrie devient une expérience intérieure qualitative. Nous remontons à l'époque qui avait vraiment le droit de dire : *Le sang est un suc tout particulier*[31]. Car si on le vit intérieurement, ce suc, il absorbe toutes les formes géométriques, il les transforme en vécus intérieurs intenses. Or, par là, l'homme apprend bien aussi à se connaître lui-même, il découvre ce que signifie vivre un triangle, ce que signifie vivre un carré, ce que signifie vivre un pentagramme, et il découvre la projection de la géométrie sur le sang et ses expériences vécues. Tout cela était autrefois une mystique. Les mathématiques, la mathésis n'étaient pas seulement proches de la mystique, elles étaient au contraire la face externe du mouvement, l'aspect « membres » de l'expérience intérieure, de l'expérience intérieure du sang. Pour le mystique des anciens temps, toute la somme des formes spatiales que constituaient les mathématiques se métamorphosait en vécu intérieurement dans le sang, en une expérience intérieure rythmique, mais une expérience intérieure rythmique intensément mystique.

On peut dire que l'homme possédait jadis une connaissance qu'il vivait intérieurement, dans cette connaissance il était totalement présent, et au moment que je vous ai caractérisé, il a perdu cette présence de sa propre entité à

l'univers, cette présence aux mystères de l'univers. Il arracha les mathématiques de son être intérieur. Il ne posséda plus l'expérience intérieure du mouvement, mais il reconstruisit en dehors de lui les corrélations de ses mouvements au moyen des mathématiques. Il n'eut plus l'expérience intérieure du sang. De ce fait, le sang dans son rythme devint pour lui une chose somme toute totalement étrangère, il devint alors étranger à lui-même dans son expérience intérieure du sang. Représentez-vous que l'homme arrache les mathématiques de son corps, qu'elles deviennent une abstraction. Il perd tout sens de l'expérience vécue du sang. Les mathématiques ne vont plus vers l'intérieur. Et représentez-vous un peu cela comme une certaine attitude de l'âme qui a fait un jour son apparition. Représentez-vous que l'âme était jadis tout autrement disposée qu'elle ne l'a été par la suite, qu'elle était jadis disposée de telle façon qu'elle recherchait précisément la corrélation intime entre l'expérience du sang et l'expérience du mouvement, et qu'elle a par la suite totalement séparé la première expérience de la seconde, séparant totalement l'expérience mathématique et géométrique, ne reliant plus celle-ci à son propre mouvement, perdant ainsi l'expérience vécue au niveau du sang. Représentez-vous vraiment cela comme une histoire, comme l'apparition d'un facteur nouveau dans les dispositions intérieures de l'évolution de l'humanité. Effectivement, un homme qui vivait jadis, au temps où la mathésis était encore une mystique, plaçait son être d'homme tout entier dans l'univers, il lui fallait prendre la mesure du cosmos avec son propre être de mouvement. C'est lui qui en tant qu'être humain prenait la mesure du cosmos. C'est lui qui vivait dans l'astronomie. L'homme moderne, lui, pose dans le cosmos un système de coordonnées et se retire lui-même. Devant chaque figure géométrique, l'homme d'autrefois ressentait une expérience intérieure dans son sang. L'homme

moderne ne ressent plus d'expérience intérieure dans son sang, il perd tout lien intime avec son propre cœur, où les expériences intérieures du sang ont leur centre. Quelqu'un peut-il se représenter qu'au Moyen-Âge, aux VII[e] ou VIII[e] siècles par exemple, au temps où l'âme avait encore les mêmes dispositions pour l'expérience du mouvement en tant qu'expérience mathématique et l'expérience du sang en tant qu'expérience mystique, qu'un homme ait alors fondé une astronomie copernicienne, avec un système de coordonnées simplement placé dans l'univers, sans aucun lien avec l'être humain ? Non, cela n'est devenu possible que lorsqu'est apparue dans l'évolution humaine cette constitution particulière de l'âme. Et peu après, quelque chose d'autre devint possible. L'expérience intérieure du sang s'est perdue. L'époque était mûre pour explorer extérieurement les mouvements du sang dans le corps physique de l'homme, par les voies de la physiologie et de l'anatomie. Et c'est ainsi que vous avez ce renversement dans l'évolution de l'humanité, d'un côté l'astronomie copernicienne et de l'autre côté la découverte de la circulation sanguine par Harvey, le contemporain de Bacon, de Hobbes, car cette exploration de l'univers au moyen d'une mathématique abstraite ne peut plus donner l'ancienne théorie de Ptolémée. Celle-ci est pour l'essentiel liée à l'homme et à ses mathématiques vécues. Désormais on vit le séparé, au moyen d'un système de coordonnées apparaissant en un point zéro pris au hasard. Maintenant, on n'a plus en soi l'expérience intérieure du sang ; maintenant, on découvre sur le mode physique la circulation du sang avec le cœur au milieu.

C'est ainsi que la naissance des sciences de la nature s'est placée dans l'ensemble de l'évolution de l'humanité, dans ses processus conscients et infra-conscients, et c'est seulement ainsi que l'on comprend, à partir de l'élément humain réel, ce qui s'est en fait produit et ce qui devait

nécessairement exister à l'époque moderne pour que puissent tout bonnement se former la science de la nature qui nous semble tant aller de soi aujourd'hui, pour que quelqu'un puisse en venir à l'idée de procéder à des investigations du genre de celles qui conduisirent par exemple à la découverte de la circulation sanguine par Harvey. Cela, mes très chers auditeurs, je le poursuivrai demain.

IV

QUATRIÈME CONFÉRENCE

Dornach, 27 décembre 1922

Ce que j'ai essayé de faire hier, c'était de vous montrer comment une ancienne vision humaine, vision dont est issue plus tard la vision moderne propre aux sciences de la nature, faisait encore le lien entre l'élément qualitatif, ainsi que, aimerais-je dire, l'élément figural des mathématiques, y compris des mathématiques dans la mesure où elles sont géométrie – donc comment cette vision faisait encore le lien entre l'élément quantitatif et l'élément qualitatif. De sorte que l'on peut remonter jusqu'à une vision du monde au sein de laquelle disons : la réalité vécue n'était pas seulement un triangle ou toute autre configuration géométrique – que cette configuration géométrique ait représenté les limites d'un corps ou qu'elle ait représenté par exemple la forme de la trajectoire d'un corps –, mais où on voyait encore ce genre de figure géométrique, voire arithmétique en relation intime avec quelque chose qui a été intensément vécu dans sa qualité aussi, par exemple un triangle procédant d'une expérience vécue bien déterminée, un quadrilatère procédant d'une expérience vécue bien déterminée.

Cette vision des choses n'a pu se métamorphoser en une autre que lorsqu'on perdit la conscience qu'originellement, toute réalité quantitative, par conséquent aussi toute réalité mathématique, est cependant vécue immédiatement par l'homme en relation avec l'univers, que lorsqu'on en fut venu à dissocier cette réalité quantitative de l'expérience vécue. Et nous pouvons effectivement constater tout à fait rigoureusement cette dissociation là où tout espace conçu comme une chose dans laquelle l'homme se

tient lui-même fait place à la conception schématique de l'espace en usage de nos jours, où l'on prend précisément son point de départ en un lieu pris au hasard, par lequel on fait simplement passer ses trois axes de coordonnées. L'élément mathématique, sous la forme qu'on lui connaît aujourd'hui et de la façon dont on veut dominer grâce à lui ce qu'on appelle les phénomènes naturels, n'est apparu sous cette forme que quand on l'eut séparé de l'humain. Si je voulais employer un langage un peu plus parlant, je devrais dire : À une époque plus ancienne, l'homme ressentait l'élément mathématique comme quelque chose qu'il éprouvait en lui-même en commun avec ses dieux ou son dieu, par quoi ce dieu ordonnait le monde, et devant quoi il n'y avait pas lieu de considérer comme un miracle de retrouver aussi la même ordonnance dans ce monde. En revanche, appliquer un schéma spatial totalement arbitraire ou tout autre élément mathématique à des phénomènes naturels, quoiqu'on puisse l'identifier à des éléments essentiels de ces prétendus phénomènes naturels, appliquer ainsi l'élément mathématique abstrait à des phénomènes naturels est quelque chose qui ne peut pas se relier de manière tant soit peu stable à des expériences intimement vécues par l'homme et à la vérité ne peut donc pas non plus être complètement pénétré en profondeur, mais tout au plus constaté. C'est pourquoi en réalité cela ne peut pas faire l'objet non plus d'une cognition. Tout ce qu'on peut dire en fait de cette application des mathématiques aux phénomènes naturels, c'est que l'on trouve que ce qu'on a tout d'abord élaboré sous forme mathématique est effectivement adapté aux phénomènes naturels. Mais pourquoi en est-il ainsi ? C'est ce que l'on n'est plus capable de découvrir à l'intérieur de cet univers concret.

Reportons-nous en pensée à cet univers concret dont je vous ai parlé ces jours-ci, dans lequel toute réalité corporelle était considérée comme une reproduction de l'esprit.

Quand on considérait un corps, on trouvait dans ce corps une image de l'esprit. On faisait alors retour sur soi-même, sur ces éléments mathématiques que l'on trouvait en union avec son être divin de par sa propre constitution corporelle. Et exactement de la même façon que l'on trouve dans les créations d'un artiste l'empreinte de ses idées, sans qu'on ait là quoi que ce soit qui ne soit pénétrable, de même retrouve-t-on dans les corps les images mathématiques de ce qu'on a éprouvé en commun avec son être divin, parce que ces corps à l'extérieur dans la nature sont effectivement eux-mêmes les images de l'esprit divin. Ainsi donc, au moment même où on sépare les mathématiques de l'homme pour les appliquer tout de même ensuite à une réalité corporelle qui ne vous apparaît plus comme une image de l'esprit, une part d'agnosticisme est déjà nécessairement entrée dans toute cette conception.

Examinons la chose sur un fait concret, sur le premier phénomène que nous rencontrions après la naissance du mode de pensée scientifique, examinons la chose sur le système copernicien. Mon propos n'est aucunement aujourd'hui ni d'une façon générale dans ces conférences de défendre l'ancien système de Ptolémée ou celui de Copernic. Je ne prends ici parti a priori, ne présentant les choses que du point de vue historique, ni pour l'un ni pour l'autre, je m'intéresse simplement au fait que le système de Copernic a relayé celui de Ptolémée. Il ne faudrait donc pas que quiconque déduise de ce que j'ai à dire aujourd'hui que j'ai voulu prendre position pour le système ancien de Ptolémée contre celui de Copernic. Mais du point de vue du devenir historique, il faut dire ceci. Qu'on se reporte à cette époque où l'homme vivait sa propre orientation dans l'espace, l'axe haut-bas, l'axe droite-gauche, l'axe avant-arrière. Il ne pouvait la vivre qu'en relation avec la Terre. Il ne pouvait par exemple

vivre le haut et le bas en eux-mêmes qu'en corrélation avec la direction de la pesanteur. Et il vivait la direction droite-gauche, la direction avant-arrière, en corrélation avec les régions de l'univers vers lesquelles la Terre elle-même est orientée. Mais il vivait aussi cette orientation avec la Terre, en sentant qu'il se tenait debout, ferme et droit, sur la Terre. C'est-à-dire que l'homme ne se considérait pas seulement pour ses pensées comme quelque chose qui commence au niveau de sa tête et se termine au niveau de sa plante des pieds, mais qu'il se vivait au contraire bien davantage comme quelque chose par quoi passe la force de la pesanteur, force qui a à faire avec sa nature profonde, mais qui ne s'arrête pas à la semelle de ses chaussures, de sorte qu'en se sentant exister dans la pesanteur, il se sentait faire partie de la Terre. Mais de ce fait, dans son vécu concret, le point de départ de toute sa perception du cosmos était donné par la Terre. Et à partir de là, toute la construction cosmologique de Ptolémée était justifiée pour lui. Ce n'est qu'à l'instant où l'homme a détaché de soi-même la construction mathématique que fut donnée la possibilité de la détacher aussi de la Terre et de fonder un système astronomique qui a son centre dans le soleil. Il fallait d'abord que l'homme perde son ancienne manière de vivre les choses en soi-même pour accepter que le centre d'un système se situe en dehors de la sphère terrestre. L'avènement du système copernicien est donc très intimement lié à toute la transformation qui s'est produite dans les dispositions psychiques de l'humanité civilisée. La genèse de la pensée scientifique moderne ne peut absolument pas être séparée du reste de la configuration d'âme et de cœur de l'être humain, il faut au contraire la considérer en liaison avec elle.

Il est bien sûr tout à fait naturel que lorsqu'on exprime ce genre de choses, elles paraissent tout d'abord absurdes aux contemporains qui croient à la vision actuelle de la

nature avec beaucoup plus d'intensité encore que les fidèles des anciennes religions ont jamais cru à leurs dogmes. Mais il faut, pour pouvoir précisément rendre justice au mode de pensée des sciences de la nature – comme nous le verrons au cours de ces conférences, celui-ci n'en paraîtra ainsi que plus précieux pour la connaissance du monde qu'il ne le semble aux yeux des agnostiques –, il faut tirer ce mode de pensée de la totalité de la configuration de l'âme humaine et de l'évolution de celle-ci.

Ainsi se trouva donc donnée à un certain moment cette vision du monde copernicienne, ce déplacement vers l'extérieur du centre cosmique, qui passe de la Terre au Soleil. Et par là était au fond déjà donné tout l'édifice cosmique de pensées de Giordano Bruno[32], qui naquit en 1548 et fut brûlé à Rome en 1600. Giordano Bruno apparaît, on aimerait dire, littéralement comme le glorificateur de la vision moderne de la nature, du système copernicien. Il faut être totalement pénétré de la nécessité de l'apparition de cette image du monde pour tout bonnement ressentir quelque chose, en ce qui concerne sa diction, son ton notamment, de toute la manière dont Giordano Bruno parle et écrit. Il faut tout de même remarquer que Giordano Bruno s'exprime dans ses écrits tout autrement que ne le font aussi bien les partisans du nouveau mode d'explication scientifique que les tenants attardés de l'ancien en usage jusqu'alors. On a envie de dire qu'en fait Giordano Bruno ne tient absolument pas un langage mathématique, qu'il parle plutôt de l'univers sur un mode lyrique. On voudrait trouver quelque chose de musical dans l'art et la manière qu'il a d'habiller en paroles souvent enthousiasmantes la façon moderne de considérer la nature. Pourquoi cela ? Pour cette raison que Giordano Bruno s'enracine à dire vrai de tout son être intime dans une façon ancienne de ressentir l'univers, et qu'il se dit avec son entendement extérieur : telles que les choses ont tourné, qu'on le veuille ou non,

dans l'évolution de l'humanité, nous ne pouvons pas faire autrement qu'accepter la vision copernicienne du monde. C'est qu'il comprenait quelle nécessité cette évolution historique entraînait pour l'humanité. Je dirais cependant que cette image copernicienne du monde en fait ne se présentait pas à lui comme une chose qu'il aurait élaborée lui-même, mais comme une chose qui lui était donnée, qu'il trouvait appropriée à ses contemporains. Mais comme il participait précisément de tout son être intime d'un ancien mode de perception de l'univers, il ne pouvait pas s'empêcher de vivre intérieurement ce qu'il était censé connaître, ce qu'il devait accepter sous forme de connaissance. Il possédait encore la manière de vivre intérieurement les choses. Il ne connaissait pas encore les formes scientifiques de ce vécu intérieur. Et c'est ainsi qu'il suit à proprement parler les cheminements de pensée du système copernicien, qu'il expose si merveilleusement, non pas comme Copernic, comme par exemple Galilée ou Kepler ou d'autres, ou même Newton, les ont suivis, il les suivit au contraire en essayant en même temps de les vivre, tout à fait à la manière de l'ancienne époque où l'on vivait en même temps tout le cosmos en soi-même. Mais pour ainsi vivre lui aussi le cosmos à la manière de jadis, il fallait que les mathématiques soient en même temps une mystique, comme je l'ai expliqué hier, il fallait qu'elles soient en même temps une expérience intime des choses. Elles ne pouvaient plus l'être pour Giordano Bruno. Cette époque était révolue. C'est ainsi que l'expérience intime ne devint pas une expérience connaissante, elle devint une expérience poétique ou à tout le moins une expérience à demi poétique. C'est ce qui donne leur intonation aux écrits de Giordano Bruno. Chez lui, l'atomisme est encore une monadologie, l'atome est encore quelque chose de vivant. La somme des lois cosmiques a encore quelque chose de la nature de l'âme, non pas parce que, dans l'esprit d'un

ancien mystique, il aurait vécu cet élément d'âme jusque dans le moindre détail, sur un mode réellement humain, ou parce qu'il aurait vécu intimement les lois mathématiques du cosmos en tant qu'intention de l'esprit, mais parce qu'il se donnait un élan poétique pour admirer et dans son admiration glorifier à l'instar d'une science ce qui, ayant pris une forme extérieure, ne pouvait jadis être donné qu'extérieurement. Il y a vraiment en cette personnalité de Giordano Bruno comme une sorte de pilier d'angle entre les deux visions du monde, celle de notre époque et celle dont l'homme n'a plus guère la notion aujourd'hui, qui se perpétue jusqu'au XVe siècle et où d'une certaine manière toutes les réalités cosmiques sont encore vécues par les hommes de telle façon que l'homme ne fait pas encore de différence entre le sujet qui est en lui et l'objet cosmique qui est au-dehors, que tous deux en fait convergent encore complètement, que l'homme ne parle pas encore des trois dimensions de l'espace indépendamment de sa propre orientation dans son propre corps selon les axes haut-bas, droite-gauche, avant-arrière.

Chez Copernic, c'était d'abord l'astronomie qu'il tentait désormais d'appréhender à l'aide des mathématiques pensées séparément de l'homme. Chez Newton, les mathématiques – je ne parle pas maintenant des différents cheminements mathématiques mais de la pensée mathématique en général, simplement séparée du vécu humain – apparaissent désormais totalement pour elles-mêmes. Newton est en fait – il est certain que pour toucher l'essentiel, il faut toujours décrire les choses en des points radicaux, on peut faire beaucoup d'objections à ce que je décris pour ainsi dire dans ses aspects marginaux, mais cela n'enlève rien à l'affaire –, Newton est donc à peu près le premier à aborder les phénomènes naturels en observateur, à l'aide du mode de pensée propre à ces mathématiques séparées de l'homme. Et Newton devient ainsi,

comme une sorte de successeur de Copernic, le véritable fondateur du mode de pensée propre aux sciences modernes.

Or il est intéressant de voir combien à cette époque, celle de Newton et celle qui la suit, l'humanité civilisée est occupée à assimiler l'immense renversement qui s'est accompli dans la configuration de l'âme entre l'ancienne vision mathématique de type mystique et la nouvelle vision mathématique de type scientifique. Les esprits ont à dire vrai bien du mal à venir à bout de ce fantastique renversement. On s'en rend particulièrement compte quand on entre ainsi dans les détails, dans les problèmes auxquels s'attaque telle ou telle personnalité. Si nous prenons Newton, tel qu'il expose son système de la nature en cherchant à le mettre en relation avec les mathématiques dissociées de l'homme, nous nous apercevons qu'il postule par exemple le temps, le lieu, l'espace, le mouvement. Dans ses *Principes de philosophie naturelle*[33], il dit : Je n'ai pas besoin d'expliquer le lieu, le temps, l'espace, le mouvement, car en fait, chacun les connaît. Tout le monde sait ce qu'est le temps, ce qu'est l'espace, ce qu'est le lieu, ce qu'est le mouvement, aussi m'appuierai-je précisément dans mon explication mathématique de l'univers sur les concepts d'espace, de temps, de lieu, de mouvement, tels que je les emprunte à la vision la plus ordinaire et populaire des choses. Les hommes n'embrassent pas toujours pleinement avec leur conscience ce dont ils parlent. Il est même dans la vie extrêmement rare qu'un homme pénètre réellement avec sa conscience dans tout ce qu'il dit. Ce n'est même pas le cas chez les plus grands esprits. Et au fond, Newton ne sait pas pourquoi il adopte comme points de départ le lieu, le temps, l'espace, les mouvements sans les expliciter ni les définir le moins du monde, alors qu'il veille tout à fait dans toutes les déductions qui suivront à tout expliquer, à tout définir. Pourquoi en est-il ainsi ? Eh

bien, pour la raison que toute votre perspicacité, toute votre pensée ne vous sont d'aucun secours en matière de lieu, de temps, de mouvement, d'espace. Toutes vos réflexions sur le lieu, le temps, l'espace, le mouvement ne vous rendront en effet jamais plus perspicace que vous ne l'êtes au départ, quand, dans votre vécu ordinaire, vous admettez précisément ces concepts, ces représentations. Les représentations sont précisément ainsi faites qu'on les vit grâce à son humanité la plus immédiate, je dirais presque la plus ordinaire, et qu'on doit les garder telles qu'on les possède de cette façon. Un successeur de Newton, qui était bien sûr surtout actif dans le domaine philosophique, mais qui est justement extrêmement caractéristique des combats qui marquèrent l'apparition du mode de pensée propre aux sciences de la nature, un des successeurs de Newton, Berkeley[34], s'en est tout particulièrement aperçu. Il n'est par ailleurs pas satisfait de Newton, nous en reparlerons, mais il s'est tout particulièrement aperçu que Newton se fonde sur ces concepts sans les définir, qu'il déclare : Je pars du lieu, du temps, de l'espace, du mouvement, je ne définis pas ces notions, mais les prends pour base de mes considérations mathématiques et scientifiques. Berkeley disait : Il faut faire ainsi[35]. Il faut prendre ces concepts tels qu'en dispose le plus simple des hommes, car là, ils sont toujours clairs. Les concepts de lieu, de temps, de mouvement et d'espace en effet ne deviennent pas obscurs extérieurement quand on les vit, ils deviennent obscurs dans la tête des métaphysiciens et des philosophes. Quand on trouve ces quatre concepts dans la vie, ils sont clairs – c'est ce que pense Berkeley –, quand on les trouve dans la tête des métaphysiciens et des philosophes, ils sont toujours confus.

Et il est bien vrai que réfléchir sur ces concepts, qui exigent précisément d'être vécus, ne sert à rien. Qu'on le sente bien. C'est pour cela que Newton ne commence ses

jongleries mathématiques que lorsqu'il a besoin de ces concepts pour expliquer le monde. C'est alors qu'il jongle avec ces concepts. Je ne veux rien dire par là de négatif mais simplement, disons, caractériser le savoir-faire vivant de Newton. Un de ces concepts que Newton utilise de cette façon, c'est celui d'espace. Au début, il manie vraiment l'espace – employons donc cette expression philistine – comme le vulgaire se représente précisément l'espace. Et il reste toujours là-dedans quelque chose de son vécu. Car se représenter l'espace des mathématiques cartésiennes vous entraîne en effet avec la pensée, si on ne se fait pas à soi-même des illusions, dans une sorte de tourbillon, dans une sorte de tournis, car cet espace qui a son centre, son point-origine des axes de coordonnées en n'importe quel point de son choix, cet espace, il a quelque chose de tellement indéterminé. On peut par exemple spéculer avec beaucoup d'esprit sur la question de savoir si cet espace est fini ou infini sans qu'il en sorte quoi que ce soit, tandis que le sentiment habituel de l'espace, qui est encore lié à l'humain, ne se soucie en fait vraiment pas de son caractère fini ou infini. Il ne s'en soucie pas. Et bien sûr il est même au plus haut point inintéressant pour une conception vivante du monde de savoir si l'on peut se représenter l'espace comme fini ou infini. De sorte que l'on peut dire : Newton prend l'espace courant tel qu'il le trouve. Mais ensuite, il commence à mathématiser. Or, du fait du caractère particulier de la pensée à son époque, il connaît déjà les mathématiques séparées de l'homme et aussi la géométrie séparée de l'homme, et en pénétrant au moyen des mathématiques les phénomènes et les processus naturels s'étendant dans l'espace, il les pénètre au moyen de ces mathématiques séparées de l'homme. Ce faisant, il sépare totalement les phénomènes naturels eux-mêmes de l'être humain. Et nous rencontrons en effet pour la première fois, dans cette physique newtonienne,

des représentations de la nature qui sont en fait complètement arrachées de l'homme. Il nous suffit de remonter à des époques plus anciennes et nous verrons que les représentations que l'homme se fait de la nature ne sont nulle part arrachées de lui autant qu'elles le sont dans la physique newtonienne.

Si nous remontions jusqu'à un penseur – on peut à peine appeler ces gens des penseurs parce qu'ils ont une vie intérieure encore beaucoup plus vivante que la seule vie des pensées, mais disons tout de même pour employer l'expression moderne que nous remontons à un penseur des IVe, Ve siècles après le Christ –, nous verrions qu'il a tout à fait cette vue immédiate : Je vis, je vis l'espace en commun avec mon dieu. Je m'oriente dans l'espace d'après ma perception du haut et du bas, de la droite et de la gauche, de l'avant et de l'arrière, mais je vis l'espace avec mon dieu. C'est lui qui trace les directions et moi je vis intérieurement ces directions. Il en était ainsi chez un tel penseur des IIIe, IVe siècles de notre ère, et encore un peu plus tard – les choses ne changent à proprement parler qu'au XIVe siècle – de sorte que lorsque l'homme pensait l'espace en géomètre, il ne traçait pas à proprement parler un simple triangle, il avait conscience de ceci : C'est en tant qu'homme que tu traces ce dessin, mais en toi vit le dieu qui le trace avec toi. – Il dessine donc à la fois la réalité qualitative qu'il vit et la réalité qualitative déposée en lui par Dieu, si bien que partout au-dehors, quand on voyait de la mathématique, on voyait les intentions de Dieu.

Maintenant, on a séparé les mathématiques. On a oublié qu'on a en réalité reçu les mathématiques sous la forme d'une inspiration divine. Et c'est tout à fait sur ce mode séparé que Newton applique les mathématiques à l'étude de l'espace. Lorsqu'il écrit ses *Principes de mathématiques appliquées aux sciences de la nature*, il commence son exposé sans aucun préalable et applique ces mathématiques

séparées, par conséquent un espace construit qu'il ne définit pas, parce qu'il a obscurément ce sentiment : quand on commence à définir l'espace, il n'en sort rien. – Il prend donc l'espace dans son acception courante, mais il le traite au moyen d'une pensée mathématique séparée, il le sépare de ce qu'il vit dans l'intimité de son être. C'est ainsi qu'il parle des principes de la nature. Cette conception s'approfondit un peu par la suite chez Newton. C'est intéressant. Quand il examine sa propre approche de l'espace, il ressent – on peut très bien s'en apercevoir quand on est versé dans les écrits de Newton – il ressent je dirais un certain malaise. Il en viendra à ne plus pouvoir supporter cet espace séparé de l'homme, cet espace qui est devenu totalement étranger à l'esprit. Et le voilà qui le définit : L'espace est le sensorium de Dieu[36]. C'est là un fait d'un immense intérêt de voir qu'au point de départ de la science moderne, cet homme qui commence par mathématiser complètement l'espace, qui l'a complètement séparé de l'homme, que cet homme en vient quand même par la suite à définir cet espace comme le sensorium de Dieu, donc comme une sorte d'organe sensoriel central de Dieu. Newton avait arraché l'un de l'autre la nature dans l'espace et l'homme qui vit l'espace. Il les avait certes arrachés un jour, mais quand il considérait maintenant l'espace arraché de l'homme, que l'homme avait jadis vécu en commun avec son dieu, quelque chose lui pesait intérieurement, de sorte qu'il put se dire : Ce que mon sensorium humain vit dans l'espace, je le vis en commun avec mon dieu ; quelque chose pesait sur la conscience de Newton maintenant qu'il avait arraché l'espace du sensorium humain. Il s'était ainsi arraché lui-même de l'imprégnation de l'élément spirituel divin. L'espace était maintenant à l'extérieur, avec les mathématiques. Et voilà qu'il le qualifie par la suite de sensorium de Dieu. Certes, il avait commencé par arracher le tout. Celui-ci avait ainsi perdu

tout caractère spirituel et tout caractère divin. Mais il y a encore tellement de sensibilité chez Newton qu'il ne peut tout de même pas enlever tout caractère divin à cet espace qui est désormais à l'extérieur, et qu'il le divinise à nouveau.

Ainsi l'homme s'est-il arraché de son dieu et par là de l'esprit au plan de la science, et pourtant extérieurement, il en est quand même revenu à admettre cet esprit. Ce qui s'était produit par là permet aussi d'expliquer pourquoi une personnalité comme Goethe ne put en fait s'accorder sur aucun point avec Newton[37]. Cela ne se manifeste que sur un point particulièrement caractéristique de la théorie des couleurs. Mais toute cette façon de commencer par expulser le spirituel de l'homme, par le séparer de l'homme était contraire à tout l'être de Goethe. D'emblée, Goethe avait encore le sentiment que l'homme doit vivre toutes choses, même ce qu'il y a de cosmique en lui, que le fait cosmique, même en ce qui concerne les trois dimensions, n'était en quelque sorte que la continuation de ce qui se vit dans l'intériorité de l'être humain. C'est ainsi que Goethe était au plus profond de lui-même l'adversaire de Newton.

Berkeley, qui vécut bien sûr plus tard que Newton, mais qui appartient encore tout à fait au temps des combats qui marquèrent l'avènement du mode de penser scientifique, Berkeley, comme je l'ai dit, était satisfait de voir Newton emprunter les notions de lieu, d'espace, de temps, de mouvement à la vision courante des choses, mais pour le reste, il n'était pas satisfait de toute cette émergence des sciences de la nature, en particulier pas de son interprétation des phénomènes naturels. Car il était très conscient d'une chose : Une telle nature totalement séparée de l'homme ne peut en fait absolument pas être vécue. On ne fait que s'illusionner si l'on croit qu'on la vit intérieurement. – C'est pourquoi Berkeley faisait valoir

qu'il n'y a à proprement parler pas de corps qui sont à l'origine à l'extérieur des perceptions sensorielles, mais qu'au contraire la réalité est intégralement spirituelle, et que le monde tel qu'il nous apparaît, même là où il nous apparaît sous une forme corporelle, est précisément la manifestation d'une réalité spirituelle universelle. Chez Berkeley, ces choses prirent très fortement la forme d'affirmations, car il ne connaît en réalité plus rien de l'ancienne mystique, moins encore de l'ancienne pneumatologie. Il n'a à proprement parler aucun motif d'affirmer cette réalité spirituelle universelle. Il l'affirme davantage à partir du dogme de sa religion, mais il l'affirme précisément, et il l'affirme si énergiquement que toute réalité corporelle n'est plus pour lui qu'une manifestation du spirituel. De sorte qu'il n'est absolument plus possible pour lui de dire : Voici que je perçois quelque part une certaine couleur, et derrière cette couleur se trouve un mouvement vibratoire que je ne perçois pas –, comme le fait très légitimement la vision moderne de la nature ; Berkeley se disait au contraire : Je ne puis admettre l'hypothèse d'une chose qui n'aurait que la qualité de corps, telle qu'une matière en vibration. Ce qui engendre le monde des phénomènes, le monde physique, je suis obligé de le vivre en esprit, de sorte que derrière la perception d'une couleur, la cause de cette perception colorée est précisément une réalité spirituelle que je vis précisément aussi en moi quand je me sais exister en tant qu'esprit. – Spiritualiste, au sens où le terme est employé dans la philosophie allemande, Berkeley l'est tout à fait. Si bien donc que Berkeley soulève en fait, certes pour des raisons dogmatiques, aimerais-je dire, mais avec une certaine légitimité, d'innombrables objections à l'hypothèse d'une nature au sujet de laquelle on aurait le droit de mathématiser au moyen d'une pensée mathématique qu'on a arrachée de son vécu intérieur immédiat. Car en considérant l'ensemble du cosmos comme

une réalité à proprement parler spirituelle, il considérait aussi les mathématiques comme quelque chose que l'on forme, que l'on façonne de concert avec l'esprit du cosmos, de sorte qu'on vit en fait intérieurement les intentions de l'esprit du cosmos, dans la mesure où celles-ci prennent une forme mathématique, et qu'on n'applique pas d'une manière extérieure une donnée mathématique à une réalité corporelle.

De ce point de vue, Berkeley devient alors aussi l'adversaire de ce que les mathématiques étaient devenues pour Newton et dans le même temps pour Leibniz : le calcul différentiel et le calcul intégral. S'il vous plaît, ne vous méprenez pas non plus sur ce point. Il faut bien qu'au sein de cette série de conférences la conférence d'aujourd'hui reçoive une forme telle qu'elle fournira bien des occasions de controverse à celui qui voit les choses du point de vue des conceptions actuelles. Mais les conférences qui suivront feront disparaître ces occasions de controverse pour celui qui voudra regarder les choses sans prévention. Pour ma part je voudrais précisément présenter aujourd'hui d'une façon assez radicale les thèmes que nous aurons à traiter.

Berkeley devient un adversaire de tout le calcul infinitésimal[38], pour autant qu'il ait été connu à l'époque. C'est assurément un adversaire de ce qui échappe à l'expérience vécue, et à cet égard Berkeley a parfois plus de finesse dans le sentiment des choses que dans les pensées. Ses sentiments, ses sensations sont plus subtils que ne le sont ses pensées. Il sent que l'avènement du calcul infinitésimal ajoute aux grandeurs que l'on peut appréhender par l'esprit d'autres grandeurs, les différentielles précisément, qui n'atteignent une certaine détermination que dans les quotients différentiels, différentielles qui doivent en fait être conçues de telle façon qu'elles échappent en quelque sorte toujours à la pensée, que la pensée n'accepte pas

d'aller jusqu'à les pénétrer totalement. C'est là pour Berkeley une chose qui lui fait perdre en même temps la réalité, car puisqu'il tient dans toute connaissance à ce qui peut faire l'objet d'une expérience vécue, il ne peut se résoudre à laisser les représentations mathématiques lui échapper dans l'indétermination des différentielles.

Que faisons-nous donc en fait quand, disons, nous recherchons des équations différentielles pour des phénomènes naturels ? En faisant cela, nous faisons ressortir partout ce qui en fait se dérobe à nous dans l'expérience vécue. Je sais bien sûr que quand je caractérise les choses ainsi, un grand nombre de mes honorables auditeurs ne saurait me suivre totalement mais de l'autre côté, je ne peux pas non plus caractériser ici dans toute sa nature le calcul infinitésimal. Je voudrais tout de même vous rendre attentifs à certains faits, parce que ceux-ci précisément nous permettent tout à fait de considérer comment sont nées les sciences modernes.

En faisant la démarche de vouloir dominer les phénomènes naturels à l'aide des mathématiques, mais avec des mathématiques séparées de l'homme et non plus des mathématiques vécues intérieurement, la science moderne en vient précisément, en passant à sa vision mathématique séparée, avec ses concepts détachés de l'homme, à ne plus pouvoir observer que ce qui est mort ; après avoir isolé les mathématiques de l'expérience vécue, on ne peut plus par voie de conséquence appliquer les mathématiques qu'à ce qui est mort. Il est impossible d'appliquer les mathématiques à autre chose qu'à ce qui est mort une fois qu'on les a arrachées de ce qui peut faire l'objet d'une expérience vécue. Et ainsi, du fait de ce regard mathématique justement, les sciences modernes sont renvoyées exclusivement à ce qui est mort. Or dans l'univers, ce qui est mort se manifeste dans ce qui se défait, ce qui s'atomise, ce qui se désagrège en fragments microscopiques, grossièrement

dit : dans ce qui tombe en poussière. C'est ce chemin que prend elle aussi la manière de voir propre aux sciences modernes. Dans une mathématique séparée de ce qui peut faire l'objet d'une expérience vécue, elle saisit ce qui tombe en poussière dans le cosmos, ce qui s'atomise. C'est à partir de ce moment qu'il devient possible de réduire en poussière les mathématiques elles-mêmes sous forme de différentielles ; si bien qu'avec chaque sorte d'équation différentielle, avec chaque étude différentielle, lorsqu'on veut en pénétrer fût-ce la plus vivante des formes, on la tue dans la représentation. Différencier signifie tuer et intégrer signifie reconstituer tant bien que mal un schéma à partir de ce qui est mort, recomposer les différentielles en un tout. Elles n'en ressortent pas plus vivantes, une fois qu'on les a tuées, on n'en tire plus que des spectres morts, et rien de vivant.

C'est à peu près ainsi qu'apparut à Berkeley la perspective de tout ce que devait engendrer le calcul infinitésimal. S'il s'était exprimé en images concrètes, il aurait sans doute dit : Vous commencez par tuer l'univers tout entier en le différenciant, puis vous recomposez vos différentielles en intégrales ; mais ce n'est plus un univers que vous avez, ce n'est qu'une copie d'univers, et une illusion d'univers. — Toute intégrale est à proprement parler une illusion par rapport à son contenu — Berkeley le sentait déjà —, au point qu'en fait différencier signifie tuer et intégrer rassembler la poussière et les os, pour reconstituer les formes anciennes à partir des êtres qu'on a tués, opération qui ne les fait pas revivre mais en fait des schémas morts. On peut dire qu'une telle sensation était anachronique chez Berkeley. Elle l'était aussi très certainement, car la vision des choses qui procède ainsi devait nécessairement arriver, et celui qui voudrait affirmer que le calcul infinitésimal n'aurait jamais dû arriver ne serait évidemment pas un penseur scientifique mais un fou. Mais de l'autre côté, il

faut aussi bien voir que quelque chose comme cette sensation de Berkeley était tout de même compréhensible au point de départ de tout ce courant universel. Il frémissait devant ce que lui laissait pressentir l'avènement de l'approche infinitésimale de la nature, qui n'était plus l'étude de ce qu'on considérait jadis comme la nature, de ce qui était lié à la naissance, mais l'étude de ce qui dans la nature ne cesse de mourir.

Cela, on ne l'avait même pas examiné dans le passé, on ne s'y était absolument pas intéressé. Dans le passé, on avait examiné ce qui est en devenir, ce qui poussait et croissait ; maintenant, on examine ce qui se flétrit et tombe finalement en poussière. Maintenant, la vision des choses travaille en vue de l'atomisme. Auparavant, elle avait cherché à saisir la continuité dans les êtres. Evidemment, comme le vivant dans le monde qui nous est tout d'abord donné ne peut exister sans mourir, car le vivant doit nécessairement mourir, nous sommes nous aussi obligés de trouver dans le monde ce qui est mort, nous sommes obligés de comprendre également ce qui est mort. C'est-à-dire qu'une science de ce qui est mort devait nécessairement arriver. Elle était certes nécessaire. Et l'époque dont nous parlons ici est précisément l'époque où l'humanité était mûre pour l'étude de ce qui est mort. Mais il faut précisément se représenter combien cela pouvait heurter toute la sensibilité d'un homme qui comme Berkeley vivait encore complètement dans l'ancienne vision des choses.

Or nous nous trouvons bien entendu aujourd'hui encore en plein dans les répercussions de ce qui est né à cette époque. Nous avons littéralement assisté à tous les triomphes de ce travail scientifique devant lequel un homme comme Berkeley avait le frisson. Nous avons assisté à tous ces triomphes ; jusqu'à ce que les représentations de Newton aient été quelque peu modifiées par la théorie

moderne de la relativité[39], nous avons connnu la domination exclusive de ces représentations newtoniennes. Car en fait la réaction goethéenne à ces représentations n'a pas prévalu, et pour comprendre correctement ce qui s'est instauré là, il faut précisément remonter aux points de départ et observer comment les esprits qui avaient encore un sentiment vivant de la vision précédente frémissaient quand même ou maintenaient encore d'autres formes de sensibilité semblables à celles d'autrefois.

Giordano Bruno frémit à l'idée de considérer vraiment la réalité morte qu'il s'agit maintenant d'examiner comme une réalité morte à partir d'une vision purement mathématique. Il anime les atomes et en fait des monades, il poétise l'approche mathématique pour la maintenir dans l'élément personnel. Newton, lui, commence par raisonner de manière très mathématique. Puis quelque chose lui pèse, aimerais-je dire, et alors qu'il a commencé par arracher totalement l'espace de l'homme à l'aide des mathématiques extérieures, il en fait le sensorium de Dieu. Berkeley refuse toute la façon de voir qui est en train de s'instaurer, et en esprit radical qu'il est, il refuse par là en même temps toute la tendance inhérente au calcul infinitésimal.

Nous nous situons cependant en plein aujourd'hui dans ce que Giordano Bruno voulait d'abord décrire poétiquement, dans ce qui mettait Newton lui-même quelque peu mal à l'aise, dans ce que Berkeley a totalement refusé. Quand nous pensons dans l'esprit des sciences de la nature au sens actuel, prenons-nous par exemple au sérieux ce que Newton disait, à savoir que l'espace est le sensorium de Dieu ? On se permet en effet toujours aujourd'hui de considérer comme de grands esprits les esprits chez qui on veut retenir telle ou telle chose, mais que quelque chose ne vous convienne pas chez eux, et on se sent immensément supérieur à eux et on se dit : Eh oui, sur ce point, c'est qu'il n'était de loin pas encore aussi futé

que moi. C'est bien en effet ce que font aussi ceux qui tiennent Lessing[40] pour un génie de tout premier ordre, mais qui considèrent ensuite avec une certaine indulgence le fait qu'il ait faite sienne à la fin de sa vie la conviction que l'homme passe sur la terre par des incarnations successives.

Mais c'est précisément parce que nous ne pouvons faire autrement à l'heure actuelle que de nous confronter aux représentations qui ont émergé là que nous devons revenir à leur point de départ. Car ce dont il est vraiment question, puisqu'il est un fait que les mathématiques ont été arrachées de l'homme et qu'on s'est emparé de la nature à l'aide de ces mathématiques arrachées de l'homme, que la nature toute entière a été progressivement séparée de l'homme, ce dont il est question, c'est de parvenir à nouveau à nous retrouver dans cette nature, de nous y retrouver de quelque manière que ce soit. Car nous ne parviendrons pas à une appréhension du spirituel exempte de contradiction tant que nous n'aurons pas retrouvé aussi l'esprit dans la nature. Et de même qu'il va de soi qu'en tant qu'homme terrestre physique, l'homme vivant devient un jour un homme mort, de même allait-il de soi que de l'étude vivante de jadis devait sortir un jour au cours de l'évolution humaine une étude de ce qui est mort. Et ce n'est pas celui qui se refuse à faire l'examen d'un cadavre qui peut connaître des choses qu'on ne peut précisément connaître que sur un cadavre, mais uniquement celui qui en entreprend l'examen. Et ainsi ne peut-on trouver certains mystères des mondes que si l'on sait prendre au sérieux le mode de penser propre aux sciences de la nature à l'époque moderne.

Permettez-moi pour finir une remarque à demi personnelle[41]. C'est précisément parce qu'il faut prendre au sérieux ce mode d'observation propre aux sciences de la nature à l'époque moderne que je n'ai jamais été un

adversaire de ce mode de penser, que je le considère au contraire comme une chose qui fait partie en toute nécessité de notre époque. J'ai précisément été obligé de prendre fréquemment position contre ce que tel ou tel scientifique ou prétendu scientifique avait fait de ce qui peut se révéler quand on considère de façon juste ce qu'on a pu trouver en abordant sans préjugés ce qui est mort. C'est qu'on avait alors mal interprété ce qu'on avait trouvé par cette voie. C'est contre ce genre d'interprétations erronées des découvertes scientifiques que je me suis élevé. Et je voudrais justement souligner très nettement en cette occasion que je ne voudrais absolument pas être pris de quelque façon que ce soit pour un adversaire de l'orientation scientifique, et que je ressentirais comme préjudiciable à l'ensemble des aspirations anthroposophiques qu'apparaisse une opposition inexacte entre ce que l'anthroposophie cherche sur le chemin de l'esprit et ce que les sciences de la nature doivent nécessairement chercher dans leur domaine à partir de l'esprit de l'époque moderne, s'il m'est permis d'employer ici le mot esprit.

Je mentionne ce point expressément, mes très chers auditeurs et amis, parce qu'une confrontation saine doit absolument s'instaurer au sein de notre mouvement anthroposophique au sujet de la relation de l'anthroposophie aux sciences de la nature. Tout ce qui peut prendre un mauvais chemin dans cette relation ne peut que nuire considérablement à l'anthroposophie. Voilà à proprement parler ce qu'il faudrait éviter. Il faut que je le mentionne ici parce que, comme je m'en suis aperçu lors de la préparation de ces conférences, on a engagé la controverse sur l'atomisme dans la revue anthroposophique *Die Drei* sur une voie totalement sans issue, dont elle doit absolument ressortir. Car nous ne progresserons pas si nous continuons à placer de cette façon toutes les questions sur des voies sans issue. C'est pourquoi, mes très chers auditeurs

et amis, je ne voudrais pas non plus laisser la chose dans l'ombre, mais au contraire formuler avec la plus grande netteté que je suis obligé de considérer les variations polémiques sur l'atomisme dans *Die Drei* comme une chose de nature à placer toute la relation de l'anthroposophie aux sciences de la nature sur une voie sans issue. Ma tâche est de maintenir en vie l'anthroposophie et dussé-je me retrouver moi-même tout seul, je serais obligé d'intervenir aussi à tout moment pour que celle-ci vive et non pour qu'on la dirige sur des voies sans issue. C'est pourquoi je n'ai pas non plus le droit de laisser les choses dans l'ombre au moment où ce genre d'aperçus s'impose à moi, et c'est pourquoi je tenterai précisément aussi au cours de ces conférences d'introduire dans la vie ce qui menace déjà à nouveau d'aboutir sur une voie sans issue, à savoir l'étude des relations qu'entretiennent l'anthroposophie et le mode de penser propre aux sciences de la nature. – Nous poursuivrons donc demain cet exposé.

V

CINQUIÈME CONFÉRENCE

Dornach, 28 décembre 1922

Ce qui s'est avéré être la caractéristique la plus marquante de l'évolution spirituelle dont est sorti le mode de penser scientifique de l'époque moderne, c'est la dissociation des idées humaines et du vécu humain immédiat, notamment, comme nous l'avons vu précédemment, en ce qui concerne les idées mathématiques. Plaçons donc encore une fois devant le regard de notre âme la façon dont les choses se sont passées.

Nous avons pu remonter à des époques anciennes où ce que l'homme avait à régler avec l'univers cognitivement, il l'éprouvait conjointement avec lui, à des époques où l'homme éprouvait sa triple orientation intérieurement, dans les directions haut-bas, droite-gauche, avant-arrière, mais où il n'éprouvait pas cette orientation comme si il se l'attribuait à lui-même exclusivement, mais où il se sentait lui-même au sein du tout universel, de sorte que sa propre direction avant-arrière était en même temps la première, sa propre direction haut-bas la deuxième, et sa propre direction droite-gauche la troisième dimension de l'espace. Tout ce qu'il se représentait dans la cognition, il l'éprouvait conjointement avec l'univers. C'est pourquoi il n'y avait aucune incertitude en son être quant à la façon dont il devait appliquer ses concepts, ses idées à l'univers. Cette incertitude ne s'est en effet déclarée qu'avec la civilisation moderne, et nous voyons cette incertitude pénétrer lentement tout le penser moderne, et nous voyons les sciences de la nature se développer sous le signe de cette incertitude. Il faut seulement être tout à fait au clair sur cet état de fait.

Représentons-nous ce dont il s'agit au moyen de quelques exemples concrets. Prenons un penseur tel que John Locke[42] qui, homme du XVII[e] siècle, vécut jusqu'au début du XVIII[e], et qui, on le sait, exposa dans ses écrits ce qu'un penseur moderne de son époque avait à dire au sujet de la vision du monde propre aux sciences de la nature. Tout ce que l'homme perçoit dans son environnement physique, John Locke le sépare en deux parties[43]. Il sépare les qualités des corps en ce qu'il appelle les qualités premières et les qualités secondes. Les qualités premières sont celles qu'il ne peut qu'attribuer en propre aux choses, leur configuration, leur position, leur mouvement. Les qualités secondes sont celles dont il a l'impression qu'elles n'appartiennent pas à proprement parler aux choses corporelles extérieures, et ne représentent au contraire qu'un effet de ces choses corporelles sur l'être humain. Font par exemple partie de ces qualités des choses la couleur, le son, la chaleur en tant que perception de chaleur, expérience de chaleur. John Locke dit : Si j'entends un son, c'est qu'il y a à l'extérieur de moi l'air en vibration. Ces mouvements dans l'air qui proviennent du corps stimulé phoniquement et se propagent jusqu'à mon oreille, je peux les représenter par, disons : un dessin. La forme que les ondes, comme on dit, ont dans l'air en vibration, je puis la représenter au moyen de figures se développant dans l'espace, je puis me les imaginer dans leur déroulement dans le temps, par conséquent en tant que mouvement. Ce qui se produit ainsi dans l'espace, ce qui est structure, mouvement, localisation dans les choses, se trouve à coup sûr au-dehors, dans l'univers. Mais tout ce qui se trouve ainsi au-dehors, dans l'univers, tout ce qui fait partie des qualités premières, tout cela est muet, tout cela est silencieux. La qualité du son, qualité seconde, ne surgit que lorsque l'onde de l'air vient frapper à mon oreille et que se manifeste cette expérience ou vécu intérieur spécifique que je

porte précisément en moi sous l'aspect du son. Ainsi en est-il aussi de la couleur que l'on confond simplement avec la lumière. Il faut qu'il y ait quelque chose au-dehors, dans l'univers, qui présente en quelque manière les caractères d'un corps, qui possède en quelque manière une structure, un mouvement, et qui exerce sur moi par l'intermédiaire de mon œil un certain effet et devienne alors une certaine expérience de la lumière ou de la couleur. Il en va de même des autres choses qui se présentent à nous au niveau de nos sens. Il faut considérer l'ensemble de l'univers corporel de telle façon que nous distinguions en lui les qualités premières, qui sont objectives, les qualités secondes, qui sont subjectives, qui représentent des effets des qualités premières sur l'être humain. Ainsi donc, en décrivant les choses d'une manière un peu radicale, on pourrait dire : Dans l'esprit de John Locke, l'univers au-dehors, en dehors de l'homme, est structure, position, mouvement, et tout ce qui est à proprement parler le contenu de l'univers sensible est en vérité d'une manière ou d'une autre dans l'homme, et tisse en fait à l'intérieur de l'entité humaine. Le véritable contenu de la couleur en tant que vécu humain ne se trouve nulle part au-dehors, il tisse en moi ; le véritable contenu du son ne se trouve nulle part au-dehors, il tisse en moi ; le véritable contenu de l'expérience de la chaleur ou de l'expérience du froid ne se trouve nulle part au-dehors, il tisse en moi.

En des temps plus anciens, où l'on éprouvait conjointement avec l'univers ce qui est devenu contenu de connaissance, on ne pouvait pas avoir cette vision des choses, car on éprouvait, comme je l'ai exposé, en participant à sa propre orientation corporelle et à l'insertion de cette orientation dans son propre mouvement, on éprouvait les contenus mathématiques. Mais on éprouvait cela conjointement avec l'univers. On avait donc aussi en même temps dans ses expériences intimes la raison pour laquelle on

admettait position, lieu et mouvement en tant que qualités objectives. Mais on avait aussi, simplement pour une autre partie de la vie intérieure de l'homme, la communauté de vie avec l'univers pour la couleur, le son, etc. De la même façon que l'on parvenait à la représentation du mouvement à partir de l'expérience vécue de son propre mouvoir en tant qu'homme, de même on parvenait à la représentation de la couleur en connaissant dans son organisation sanguine un vécu intime correspondant, et en rattachant ce vécu intime à ce qui au-dehors dans l'univers est chaleur, couleur, son, etc. On distinguait certes aussi autrefois entre la position, le lieu, le mouvement, le déroulement du temps, de la couleur, du son, de l'expérience de chaleur, mais on les distinguait précisément comme différentes sortes d'expérience vécue que l'on éprouvait en même temps que différentes sortes de l'être dans le monde objectif. Et voici qu'à l'époque des sciences de la nature, on en était venu à ne plus avoir la localisation, le mouvement, la position, la structure, etc. en tant qu'expérience de soi, mais seulement en tant que construction intellectuelle que l'on identifiait à ce qui se trouvait au-dehors, se trouve au-dehors. Et comme il est tout de même relativement difficile de dire, en se représentant la configuration d'un canon : cette configuration du canon est en fait en moi d'une certaine façon –, on identifiait précisément la chose à une réalité extérieure. On rapportait la configuration élaborée intellectuellement de ce canon à un facteur objectif. Comme on ne pouvait finalement pas admettre vraiment non plus que lorsqu'une balle de fusil siffle quelque part, celle-ci sifflerait en fait dans son propre cerveau, on identifia précisément les mouvements conçus intellectuellement à ce facteur objectif.

Mais ce que l'on voyait du trajet de la balle de fusil, l'élément lumineux et coloré qui faisait qu'on le voyait, l'élément sonore que l'on percevait, on les a situés dans sa

propre entité humaine parce qu'on ne disposait d'aucun autre lieu où on eût pu les héberger. Ne sachant plus comment on les éprouvait de concert avec les choses, on les a casés à l'intérieur de l'entité humaine.

Il fallut en fait un temps relativement long avant que les hommes pensant dans l'esprit de l'époque scientifique se rendent compte qu'il y avait quelque chose d'impossible dans cette représentation. Car, que s'était-il donc passé en fait ? Les qualités secondes : son, couleur, expérience de chaleur, avaient été pour leur part je dirais tout simplement proscrites de l'univers, et elles durent se réfugier dans l'homme pour les besoins de la connaissance. Comment résidaient-elles ainsi à l'intérieur de l'homme, on ne s'en fit progressivement plus aucune représentation. L'expérience, l'expérience de soi, n'était plus là. Plus aucun lien avec la nature extérieure ne s'établissait, parce qu'on ne l'éprouvait plus. Ainsi en vint-on à caser ces expériences en soi-même. Et c'est ainsi que précisément, sur le plan de la cognition elles avaient pour ainsi dire disparu dans l'univers intérieur de l'homme. C'est dans cette demi-conscience — à moitié claire, à moitié obscure — qu'on s'imagina que, disons, au-dehors dans l'espace existait une sorte de mouvement de l'éther que l'on pouvait justement représenter par une structure, un mouvement, que ce mouvement de l'éther exerçait un certain effet sur l'œil et de là sur le nerf optique. Cela entrait alors d'une manière quelconque dans le cerveau. Et on commença alors par chercher intellectuellement dans cet univers intérieur quel genre d'effet des qualités premières était censé s'exprimer dans l'homme lui-même sous forme de qualités secondes. Il fallut beaucoup de temps, dis-je, avant que des individus isolés montrent avec un certain esprit de décision ce qu'il y avait d'insolite dans cette représentation, et il y a à proprement parler quelque chose d'extrêmement percutant dans ce que le philosophe autrichien Richard Wahle[44] a

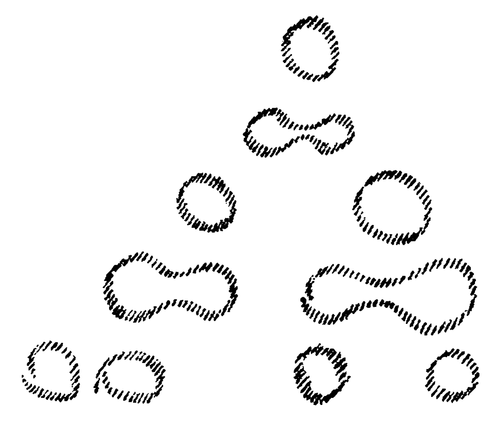
consigné dans son *Mécanisme de la pensée*, bien qu'il ne parvienne absolument pas à tirer pleinement parti de sa propre phrase : *Nihil est in cerebro, quod non est in nervis* – Il n'y a rien dans le cerveau qui ne soit présent dans les nerfs. Or les nerfs, on peut bien entendu, même si ce n'est pas encore possible aujourd'hui avec nos moyens, mais on pourrait les fouiller dans tous les sens et de tous les côtés, on ne trouverait dans les nerfs ni son, ni couleur, ni sensation de chaleur. Par conséquent, ils ne se trouvent pas non plus dans le cerveau. Ce qu'il faudrait en fait s'avouer alors, c'est que pour nous ils disparaissent littéralement pour la cognition. On explore la situation de l'homme par rapport à l'univers. On retient structure, position, lieu, temps, etc. en tant que réalités objectives ; le son, l'expérience de la chaleur, la couleur disparaissent, ils vous échappent[45].

Ceci a finalement conduit au XVIIIe siècle à ce que Kant[46] dise que même les qualités spatiales et temporelles des choses ne pouvaient en aucune façon se trouver au-dehors, en dehors de l'homme[47]. Mais comme il fallait tout de même bien qu'il y ait un rapport entre l'homme et l'univers – car on ne peut pas nier la réalité de ce rapport si l'on veut tout simplement se représenter que l'on vit avec l'univers, sauf qu'on n'avait précisément plus l'expérience directe des rapports spatiaux et temporels qui lient l'homme à l'univers –, il se forma cette idée de Kant : Si l'on veut tout de même que l'homme applique par exemple les mathématiques à l'univers, il faut alors lui reconnaître *en propre* que c'est lui-même qui commence par faire de l'univers une réalité mathématique, que c'est lui-même qui recouvre de l'ensemble des mathématiques les « choses en soi », qui elles-mêmes restent totalement inconnues. Les sciences de la nature du XIXe siècle se sont, on le sait, terriblement usé les dents sur ce problème par la suite. Si l'on regarde en face en termes de connaissance le caractère fondamental du comportement que nous venons de

décrire, ce qui le caractérise, c'est qu'une incertitude s'est introduite dans son rapport à l'univers. L'homme ne sait pas que ce qu'il éprouve, il doit en fait le voir dans l'univers. Et cette incertitude, elle n'a cessé de se répandre petit à petit dans tout ce mode de penser moderne. Nous voyons cette incertitude envahir pas à pas toute la vie spirituelle moderne.

Or il est intéressant d'associer à cette phase ancienne de la pensée de John Locke un exemple tiré de la période récente. Un biologiste du XIXe siècle, Weismann[48], a conçu l'idée qu'en fait, quand on appréhende biologiquement l'organisme d'un être vivant quelconque, on est obligé de considérer comme l'essentiel l'interaction des organes, ou chez des organismes inférieurs l'interaction des parties, que l'on parvient ainsi à saisir la façon dont cet organisme vit, mais que l'exploration de l'organisme lui-même, la cognition de l'organisme dans l'interaction de ses parties ne présente aucune caractéristique impliquant que l'organisme doive aussi nécessairement mourir. À ne considérer que l'organisme, se disait Weismann, qui travaillait dans la seconde moitié du XIXe siècle, on ne trouve rien qui permette de percevoir le mourir. C'est pourquoi, disait-il, il n'y a fondamentalement rien dans l'organisme vivant qui puisse vous amener à déduire de l'entité de cet organisme que celui-ci devrait nécessairement mourir. La seule chose qui puisse vous montrer que l'organisme est appelé à mourir, c'est pour Weismann la présence du cadavre. Ce qui veut dire qu'on ne se forme pas le concept du mourir en observant l'organisme vivant. On n'observe dans l'organisme vivant aucun signe, aucune caractéristique permettant de reconnaître que ce qui meurt fait partie de l'organisme, il faut d'abord avoir son cadavre. Et lorsque le fait se présente que pour un organisme donné il existe un cadavre, c'est ce cadavre qui vous montre que cet organisme possède aussi le pouvoir de mourir.

Or, dit Weismann, il existe un univers d'organismes où l'on ne retrouve jamais de cadavres. Ce sont les êtres vivants unicellulaires. Ceux-ci se contentent de se diviser, on ne pourra jamais retrouver de cadavres. Imaginez-vous un de ces êtres unicellulaires en train de se reproduire. Le schéma se présente de la façon suivante. Ce genre d'être unicellulaire se divise en deux, chacun d'eux à son tour en deux, et ainsi de suite. C'est ainsi que l'évolution progresse ; ici, il n'y a jamais de cadavre. Donc, se dit Weismann, c'est que les êtres unicellulaires sont immortels. C'est la fameuse immortalité des unicellulaires de la biologie du XIX[e] siècle. Et pourquoi les considère-on comme immortels ? Eh bien, précisément parce qu'ils ne se présentent jamais sous la forme de cadavres et parce qu'on ne fait pas place à la notion de mort dans le règne organique tant qu'il n'y a pas de cadavres. Donc, là où vous n'avez pas de cadavre devant vous, on ne peut pas non plus faire place à la notion de mort. Par conséquent, les êtres vivants qui ne laissent pas de cadavres sont immortels.



Voyez-vous, c'est précisément sur ce genre d'exemples qu'apparaît à quel point on s'est éloigné à l'époque moderne d'une vie des représentations et des expériences

intérieures en général qui s'unisse à la vie de l'univers. Le concept d'organisme n'est plus tel que l'on sache encore percevoir en lui qu'il est également appelé à mourir. Il faut que l'on déduise de la présence extérieure du cadavre que l'organisme est susceptible de mourir. Certes, quand on regarde un organisme vivant uniquement avec un regard qui le maintient à l'extérieur, quand on ne sait pas faire soi-même l'expérience de ce qui est en lui, quand on ne sait par conséquent pas pénétrer en lui avec sa propre vie, on ne trouve pas non plus le mourir dans l'organisme, et on a besoin pour cela d'un signe distinctif extérieur. Or, cela atteste qu'avec sa représentation on se sent tout bonnement séparé des choses.

Mais laissons maintenant de côté l'incertitude qui avait pénétré tout penser relatif au monde corporel du fait de cette séparation de l'univers conceptuel d'avec l'expérience de soi, remontons à cette époque où cette expérience de soi existait encore. Il y avait en effet, de même qu'il n'y avait pas seulement du triangle, du quadrilatère ou du pentagramme un concept pensé extérieurement, mais un concept vécu intérieurement, de même il y avait un concept vécu intérieurement de la genèse et du dépérir, du naître et du mourir. Et cette expérience intime du naître et du mourir avait en elle de la gradation. Quand on voyait l'enfant devenir de jour en jour plus vivant de l'intérieur vers l'extérieur, quand ses traits et sa physionomie tout d'abord indéterminés commençaient à présenter tous les signes d'une vie de l'âme, et que l'on découvrait et pénétrait en la vivant cette entrée progressive du tout petit enfant dans la vie, tout cela vous apparaissait comme une continuation du naître, comme un naître continué en quelque sorte, quoiqu'atténué, moins intense. Il y avait des degrés dans cette expérience intime de la genèse. Et quand un homme commençait à prendre des rides, à grisonner, à avoir la tremblote, on avait le degré le plus faible du

mourir, un mourir moins intense, un mourir partiel. Et la mort n'était que le résumé de nombreux vécus du mourir, s'il m'est permis d'employer cette expression paradoxale. Le concept était intimement vivant, le concept de la genèse comme le concept du dépérir, le concept de la naissance et le concept de la mort.

Mais en vivant et en ressentant ce concept de cette façon, on l'éprouvait conjointement avec l'univers corporel, de sorte qu'en fait on ne traçait pas de frontière entre l'expérience de soi et le processus naturel, et que la terre intérieure de l'être humain passait en quelque sorte sans rive dans le grand océan de l'univers. En éprouvant cela de cette façon, on pénétrait aussi avec sa propre vie dans le monde des corps lui-même. Et alors, les personnalités de jadis dont les pensées et les représentations les plus caractéristiques ne sont en fait pas du tout suivies avec attention dans la science extérieure, qui par conséquent ne sont pas du tout consignées correctement non plus, ont dû se faire des idées toutes différentes sur ce phénomène que Weismann a conceptualisé ici artificiellement comme ce qu'il a appelé – je le dis maintenant entre guillemets – « l'immortalité des unicellulaires ». Car quel genre de représentation un de ces penseurs anciens, si tant est qu'il ait déjà su quelque chose de la division des unicellulaires grâce à un microscope qui aurait aussi existé à l'époque, quel genre de représentation aurait-il pu se faire en participant à la vie de l'univers ? Il aurait dit : J'ai d'abord cet être unicellulaire. Celui-ci se divise en deux. Usant d'une tournure imprécise, il aurait peut-être dit : Il s'atomise, il se divise, et pour un certain temps, les deux parties sont à leur tour insécables en tant qu'organismes, puis celles-ci continuent à se diviser. Et quand la division commence, quand l'atomisation commence, intervient le mourir. Il n'aurait donc pas conclu à un processus de mort à cause du cadavre, mais à cause du processus d'atomisation, de division

en parties. Car il se représentait plus ou moins que tout ce qui est viable est plutôt dans un devenir habité d'un processus de croissance, que cela n'a pas subi l'atomisation, et que lorsque la tendance à l'atomisation se manifeste, l'organisme concerné dépérit. Dans le cas des unicellulaires, il aurait simplement pensé que les conditions étaient réunies pour que les deux êtres d'abord rejetés sur le moment parce que morts par un unicellulaire frappé de mort soient aussitôt rendus à la vie, et ainsi de suite. Tel aurait été son cheminement de pensée. Mais face au processus d'atomisation, face au processus de fragmentation, il aurait insisté sur la pensée du mourir, et, dans l'esprit de sa démarche, si le cas s'était présenté de voir l'unicellulaire se diviser et de cette division résulter cette fois non pas la formation de deux nouveaux unicellulaires, mais, faute des conditions de vie indispensables, la transformation de ces unicellulaires en fragments minéraux, il aurait dit alors : De la monade vivante sont sortis deux atomes. Et il aurait poursuivi : Partout où l'on a de la vie, où l'on contemple la vie, on n'a pas affaire à des atomes. Quand on trouve quelque part des atomes chez un être vivant, il y a autant de mort qu'il y a d'atomes dedans. Et partout où l'on trouve des atomes, se trouve la mort, l'inorganique. C'est ainsi qu'on aurait jugé à une époque ancienne à partir de l'expérience intérieure vivante de la sensibilité universelle, de la perception universelle et des concepts universels.

Et si cela ne figure pas aussi nettement dans nos descriptions de la vie spirituelle du passé — pour celui qui sait lire correctement, il n'y a pourtant pas à en douter en fait —, si cela ne figure pas sous cette forme, en particulier dans les descriptions modernes de la philosophie de la nature ou de la philosophie tout court de jadis, la raison en est seulement que les formes de pensée de cette philosophie ancienne, de cette philosophie de la nature, sont déjà si dissemblables de la pensée actuelle que quiconque fait

par exemple de l'histoire ne fait au fond que projeter arbitrairement dans les esprits du passé *le propre esprit de ces messieurs*[49]. On ne peut pourtant même pas écrire de la sorte sur Spinoza, car dans son livre qu'il nomme à bon droit une éthique, Spinoza expose ses idées selon la méthode mathématique, non pas en faisant des mathématiques au sens actuel, mais en appliquant à sa philosophie la manière mathématique de rattacher les idées les unes aux autres. Or il donne ainsi la preuve qu'il y avait encore en lui quelque chose de l'ancienne expérience qualitative des concepts quantitatifs des mathématiques. Si bien que l'on peut parler encore de mathématiques même si l'on étend l'étude à la dimension qualitative de l'expérience intérieure de l'homme. Vouloir appliquer aujourd'hui les mathématiques à la psychologie ou à plus forte raison à l'éthique avec nos concepts actuels serait bien entendu un pur non-sens.

Vous voyez donc que si nous voulons saisir un aspect important de la pensée moderne, il nous faut attirer l'attention sur cette incertitude face à une certitude plus grande qui a assurément existé jadis, même si elle n'est plus appropriée à notre façon de voir actuelle. Or cette incertitude, elle a bien fini par faire apparaître des justifications théoriques de ces incertitudes même dans la phase présente de la pensée scientifique. Extrêmement intéressante à cet égard est une conférence que le penseur et chercheur français Henri Poincaré[50] a faite sur les conceptions modernes de la matière. Il y explique qu'il y a des controverses ou des débats sur la question de savoir si l'on doit plutôt envisager la réalité matérielle comme une continuité, ou si l'on doit plutôt la concevoir comme discrète ; si on doit s'imaginer que pour ainsi dire une essence substantielle et pleine traverse l'espace en quelque sorte sans jamais être nulle part réellement séparée en elle-même, ou si l'on doit penser la réalité substantielle, la réalité matérielle de façon atomistique, c'est-à-dire plus ou moins

l'espace vide avec à l'intérieur des particules minuscules qui en fonction de leur disposition spécifique forment des atomes, des molécules, etc. Et si l'on fait abstraction, aimerais-je dire, de quelques évocations décoratives de cette justification de l'incertitude, la conférence de Poincaré contient en fait ce qui lui fait dire : La recherche, la science passe précisément par différentes époques. À une époque, on constate des phénomènes qui amènent les penseurs à considérer la matière comme continue. Il est commode, en face des phénomènes de cette époque précisément, de considérer la matière comme continue et de s'en tenir à ce qui se manifeste alors aussi comme une continuité dans la cohérence extérieure du donné sensible. À une autre époque, la recherche fournit davantage de résultats face auxquels il est commode de fragmenter la matière en atomes pour les faire à nouveau se réunir, de concevoir donc non pas une réalité continue, mais une réalité discrète, une réalité atomistique. Et alors, selon Poincaré, on verrait précisément toujours les résultats de la recherche tendre à chaque fois dans une direction ou dans une autre, il y aurait des époques qui pensent selon un modèle continuiste et d'autres selon un modèle atomistique. Il parle même d'une oscillation entre le continuisme et l'atomisme tout au long de l'évolution des sciences. Et il en sera toujours ainsi car, dit-il, l'esprit humain a précisément le besoin de se faire des théories au sujet des phénomènes sous la forme qui lui convient le mieux. S'il a développé une théorie continuiste pendant un certain temps, le moment vient – certes ce ne sont pas ses paroles mais on peut caractériser en ces termes le sens véritable de sa pensée – où il se lasse de ce modèle. D'autres résultats se révèlent à lui, on a envie de dire, de manière inconsciente, et il commence à penser de façon atomistique, tout à fait comme on expire à nouveau l'air après l'avoir inspiré. Et ainsi cette oscillation serait permanente, comme une sorte

d'alternance continuisme-atomisme, continuisme-atomisme, et ainsi de suite. Cela procéderait simplement d'un besoin de l'esprit humain lui-même, et en fait nous ne dirions absolument rien sur les choses. Que nous pensions en continuiste ou en atomiste ne nous apprendrait rien sur les choses, ce ne serait qu'une tentative de l'esprit humain pour s'accorder avec l'univers corporel extérieur.

Il ne faut pas s'étonner que l'époque qui ne met précisément plus les expériences de soi en corrélation avec le processus universel, mais ne considère celles-ci que comme quelque chose qui n'existe que dans l'univers intérieur de l'homme lui-même, débouche précisément sur l'incertitude. Si l'on n'éprouve plus sa propre appartenance à l'univers, on ne peut pas non plus éprouver le continuisme et l'atomisme, mais seulement coiffer les phénomènes du continuisme que l'on aura préalablement construit en pensée ou de l'atomisme que l'on aura préalablement construit en pensée. Si bien que de cette façon on en viendrait en fait peu à peu à imaginer que l'homme élaborerait ses théories selon les fluctuations de ses besoins. De même qu'il est obligé d'inspirer puis d'expirer, il serait obligé de penser pendant une période en continuiste et pendant une autre période en atomiste. Et il serait à proprement parler incapable de reprendre spirituellement sa respiration s'il pensait constamment en continuiste ; il serait obligé de penser à nouveau en atomiste pour inspirer l'air de l'esprit. On constate et on justifie donc de cette façon l'incertitude, qu'on interprète même à moitié comme un choix arbitraire. On ne vit absolument plus en relation avec l'univers, on dit qu'on est capable de vivre en relation avec lui de telle ou telle façon en fonction de ce qu'est précisément son propre besoin subjectif.

Mais qu'aurait donc dit dans un tel cas une manière de voir plus ancienne, celle précisément que j'ai déjà souvent mentionnée ? Elle aurait dit : Eh bien, à une époque où les

penseurs qui donnent le ton pensent en continuistes, leurs pensées vont d'abord à la vie. À l'époque où les penseurs qui donnent le ton pensent en atomistes, ils pensent de préférence à la chose morte, à la nature inorganique, et projettent dans le monde organique leur construction du monde inorganique.

Voyez-vous, cela n'est plus un acte arbitraire et injustifié, cela repose sur un rapport objectif avec les choses. Je peux bien sûr m'occuper tantôt d'un être vivant, tantôt d'une chose morte, je peux dire : Il découle de la nature intérieure du vivant que je doive le penser en continuiste, tandis que je serai obligé de dire d'une chose morte selon sa nature intérieure : Je suis obligé de la penser en atomiste. Mais je ne peux pas dire que cela correspond à une décision purement arbitraire de l'esprit humain. Cela correspond à une manière objective d'entrer en rapport avec l'univers, et non à un besoin purement subjectif de l'esprit humain. Quand on dit cela, on ne fait absolument pas entrer dans la connaissance l'élément de la subjectivité. Car on connaît le vivant dans la nature quand on le pense en continuiste, on connaît la chose morte dans la nature quand on la pense en atomiste. Et si quelqu'un a vraiment besoin d'osciller alternativement entre la pensée atomistique et la pensée continuiste, alors il faut précisément donner aussi à la chose un tour objectif, il faut précisément dire : Il te faut penser là, tantôt à ce qui est vivant, tantôt à ce qui est mort. Mais rien ne justifie que cela soit fourré dans une catégorie subjectiviste par une vision des choses comme celle de Poincaré, ni que le subjectivisme s'appliquerait de la même façon à une manière de voir comme celle que je viens d'exposer pour des phases plus anciennes de l'évolution de l'humanité.

Or la chose se présente de telle sorte qu'en effet, puisque cette chose se présente d'une façon intérieure, dans la phase de la pensée scientifique qui est déjà derrière

nous, il s'est produit une désaffection pour le phénomène vivant au profit du phénomène mort, par conséquent pour le continuisme au profit de l'atomisme, lequel, lorsqu'il est bien compris, est bien entendu justifié dans le domaine de l'inorganique, dans le domaine de la chose morte. Mais quand l'homme voudra un jour se trouver à nouveau lui-même dans l'univers en toute objectivité et en toute véracité, il lui faudra chercher le chemin qui lui permettra de revenir de cet univers merveilleusement évolué, pensé de façon atomistique mais bel et bien mort, pour retourner à son être propre et se saisir déjà soi-même de façon vivante en tant qu'organisme. Car jusqu'à présent les sommets atteints par l'évolution l'ont été en prenant la direction de l'objet mort, c'est-à-dire de l'atomisme. Et lorsqu'est apparue dans la première moitié du XIXe siècle cette théorie cellulaire tout à fait terrifiante de Schleiden[51] et de Schwann[52], celle-ci n'est pas devenue le chemin du continuisme mais celui de l'atomisme, et ceci sans qu'on l'admette vraiment et sans qu'on s'avise jusqu'à présent qu'il faille en fait l'admettre, parce que cela correspond à toute la démarche méthodologique de cette vision des choses. Et sans qu'on se rende compte que tel qu'on se représentait l'organisme fragmenté en cellules, on se mettait en fait à l'atomiser en pensée, c'est-à-dire en fait à le tuer, la chose est réellement telle que le mode d'observation atomistique a purement et simplement perdu le concept d'organisme.

Tel est bien le sens de l'image que l'on obtient en confrontant la science de l'organique de Goethe avec celle d'un Schleiden ou celle des botanistes ultérieurs, c'est qu'on a partout chez Goethe des idées vivantes, vécues, tandis que de l'autre côté, quoique la cellule soit vivante et qu'on soit donc en réalité mis en présence d'un être vivant, la manière dont on pense fait tout de même comme si les cellules ne vivaient absolument pas mais étaient au

contraire des atomes. Certes, la recherche empirique ne suit pas toujours fidèlement la rationalité en question, parce que ce n'est pas possible non plus avec le phénomène vivant. Mais de l'autre côté, même l'approche des phénomènes organiques n'est pas adaptée à ce que l'observation véritable fait apparaître aussi au sujet de la théorie cellulaire. Mais le non-atomisme ne peut faire son nid que parce que, quand on étudie la cellule réelle, on ne peut précisément pas faire autrement que la caractériser comme un phénomène vivant. Or, c'est justement la caractéristique de nombreuses études actuelles qu'on embrouille les faits et qu'on n'aime pas à proprement parler la clarté.

Je continuerai sur cette question lors de la prochaine séance du cours, qui aura donc lieu lundi.

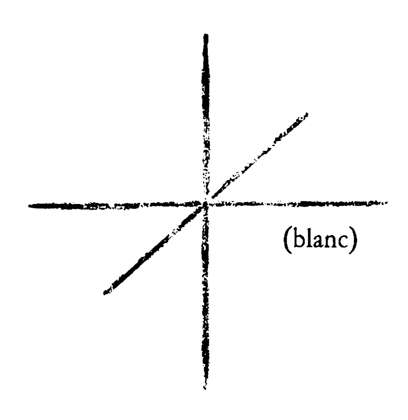
VI

SIXIÈME CONFÉRENCE[53]

Dornach, 1er janvier 1923

Dans une partie de la dernière conférence de ce cours, j'ai parlé de la façon dont la vision du monde propre aux sciences de la nature a l'une de ses racines dans le fait qu'à cette époque-là, qui est révolue depuis j'aimerais dire le moment de la naissance de cette manière de voir propre à ces sciences au XVe siècle, qu'à cette époque John Locke et des esprits similaires ont distingué parmi ce qui nous entoure sous une forme sensible les qualités dites premières des choses, du monde des corps, de leurs qualités secondes. Locke par exemple a nommé qualités premières tout ce qui se rapporte à la structure des corps, à leur spécificité géométrique, à ce qui relève du nombre, tout ce qui se rapporte à leur mouvement, à leur taille, et ainsi de suite. De ces qualités premières, il a distingué ensuite tout ce qu'il appelle les qualités secondes, couleur, son, sensation de chaleur, etc. Et tandis qu'il situe les qualités premières dans les choses elles-mêmes, admettant ainsi qu'il existe des choses spatiales, corporelles, douées d'une structure, douées de spécificités géométriques, douées de mouvements, il admet que tout ce qui constitue des qualités secondes, couleur, son, etc. ne sont que des effets produits sur l'être humain. Au-dehors, dans le monde, il n'existerait dans les corps que des qualités premières. Une chose quelconque à laquelle on reconnaît une taille, une structure, un mouvement, mais qui est obscure, muette et froide, une chose quelconque exerce un certain effet, et cet effet s'exprime précisément par le fait que l'homme vit et ressent un son, une couleur, une qualité de chaleur, etc.

Or je faisais aussi remarquer dans ces conférences qu'à cette époque des sciences de la nature, l'élément de l'espace était déjà devenu une réalité abstraite en ce qui concerne déjà ses dimensions. L'homme ne savait plus rien du fait que ces trois dimensions étaient concrètement vécues en lui-même en tant que directions haut-bas, droite-gauche, avant-arrière (*cf.* dessin ci-dessous). À l'époque des sciences de la nature, il cessa d'accorder la moindre attention à cet aspect concret des trois dimensions. Pour lui, elles naquirent dans une totale abstraction. Il ne chercha plus le point d'intersection des trois dimensions là où on en fait réellement l'expérience, dans l'être intérieur de l'homme, il le chercha en un point quelconque – et il pouvait alors se trouver n'importe où dans l'espace – et il construisit ainsi lui-même ses trois dimensions. Ce schéma spatial à trois dimensions avait maintenant une existence autonome mais purement pensée, abstraite. Et ce qu'on avait pensé, on ne le vivait précisément pas comme appartenant autant au monde extérieur qu'à l'homme, alors qu'une époque plus ancienne, comme je le disais, avait vécu les trois dimensions de l'espace de telle façon que l'homme savait qu'il les vivait en lui en même temps qu'avec la nature de la corporéité physique.



En un certain sens, les dimensions de l'espace avaient donc déjà été séparées de l'homme et rejetées à l'extérieur, et elles avaient pris de ce fait un caractère totalement abstrait, dépourvu de vie. L'homme ne savait plus que ces dimensions de l'espace – et on peut bien sûr en dire autant de tout ce qui est d'ordre géométrique, qui relève du nombre, du poids, etc. – que tout cela, il le vivait en lui-même en même temps qu'avec le monde extérieur, sauf qu'en fait, pour l'éprouver dans son caractère concret, dans sa pleine réalité vivante, il devait regarder en lui-même, pour l'y trouver justifié. Et en fait il en est ainsi qu'une personnalité comme John Locke transférait dans le monde extérieur les qualités premières, qui sont de même nature que les trois dimensions de l'espace – car les trois dimensions de l'espace sont un certain type de configuration –, pour la seule raison qu'on n'était plus conscient du lien existant entre ces qualités et l'être intérieur de l'homme.

Quant aux autres qualités, les qualités secondes, qui en tant que contenus sensoriels sont des expériences proprement qualitatives comme les couleurs, les sons, les qualités de chaleur, les odeurs, les goûts, on ne les considérait désormais que comme les effets des choses sur l'être humain, que comme des expériences intérieures. Mais j'ai bien fait remarquer qu'on ne pouvait effectivement plus trouver ces qualités secondes dans l'être intérieur de l'homme physique, ni même dans l'être intérieur de l'homme éthérique, que de ce fait, à certains égards, elles avaient été proscrites de cet être intérieur de l'homme. On ne les cherchait plus dans le monde extérieur, on les reléguait dans l'être intérieur de l'homme. On disait : Quand l'homme n'écoute pas l'univers, quand l'homme ne regarde pas l'univers, quand l'homme ne révèle pas son sens de la chaleur à l'univers, celui-ci est muet et ainsi de suite. L'univers possède des qualités premières, des ondes d'air de

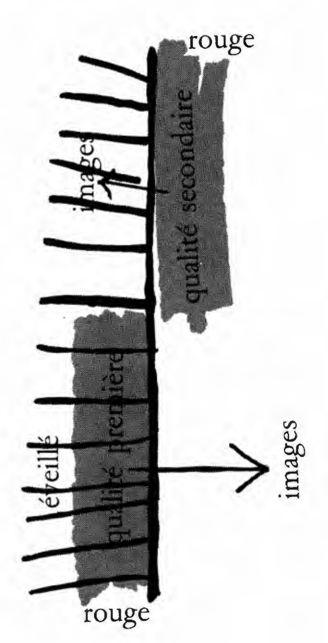
structure déterminée, mais il n'a pas de sonorité ; il possède on ne sait comment des processus présents dans l'éther, mais il n'a pas de couleur ; il possède on ne sait comment des processus au niveau de la matière pondérable, dans la matière, qui, elle, a un poids, mais il ne possède rien de ce qui constitue une qualité de chaleur, etc. En fait, tout ce qu'on disait à l'époque des sciences de la nature au sujet de ces qualités sensibles vécues ne signifiait rien d'autre que ceci : On ne sait en fait où les loger. On ne voulait pas les chercher dans l'univers. On s'avouait qu'on n'avait pas le pouvoir de les trouver dans l'univers. On les cherchait bien à l'intérieur de l'homme, mais uniquement parce qu'on était ou qu'on est irréfléchi. Irréfléchi, on l'était, ou on l'est, en ce sens qu'on ne tient effectivement aucun compte du fait que quand on explore vraiment à fond cet être intérieur de l'homme, pour autant qu'on l'admette tel qu'il est, c'est-à-dire lorsqu'on l'explore à fond, dans la mesure où cela est possible bien entendu – mais cela n'arrive effectivement jamais que comme un idéal, ce qui fait qu'on ne peut en fait pas faire état d'une exploration parfaite effective – lorsqu'on explore donc à fond cet être intérieur, on ne trouve nulle part ces qualités secondes. On ne sait par conséquent pas où les loger dans l'univers. D'où cela vient-il ?

Eh bien, rappelons-nous encore une fois ceci : Si l'on veut regarder correctement quelque chose qui ait rapport à un élément de forme, spatial, géométrique, ou encore arithmétique, si on veut regarder ce genre de choses d'une manière vraiment juste, il faut envisager l'activité intérieure, cette activité pleine de vie par laquelle l'homme se construit l'espace dans son propre organisme, comme dans le haut et le bas, l'avant et l'arrière, la droite et la gauche. Il faut par conséquent dire dans ce cas : Si tu veux trouver la vraie nature de l'élément géométrique étendu dans l'espace – mais il serait aussi tout à fait sensé de dire :

Si tu veux trouver la vraie nature des qualités premières des choses corporelles dont parle Locke –, il faut que tu regardes en toi-même, sinon tu n'aboutis qu'à des abstractions. – Or, ce qui se passe avec les qualités secondes, le son, la couleur, la qualité de la chaleur, les odeurs, le goût, c'est que l'homme doit absolument savoir un peu – il se peut bien sûr que ce savoir ne soit que très instinctif, mais il faut absolument qu'il en sache quelque chose –, que sa nature psychique et spirituelle ne lui permet pas seulement de vivre dans son corps physique et éthérique, mais qu'il peut aussi se trouver à l'extérieur de ces corps avec son moi et son corps astral, à savoir dans l'état de sommeil[54]. Mais de même que l'homme, dans un état de veille complet, intensément ressenti n'éprouve pas les qualités premières en dehors de lui mais en lui, comme dans le cas spécifique des trois dimensions, de même l'homme sait, lorsqu'il réussit, soit par des instincts, soit par une connaissance de soi instinctive, soit encore par l'entraînement spirituel propre à la science de l'esprit, à vivre vraiment intérieurement aussi ce qui se passe en dehors du corps physique et du corps éthérique depuis son endormissement jusqu'à son réveil, alors il sait aussi qu'il éprouve réellement la vraie nature du son, de la couleur, de l'odeur, du goût, de la qualité de la chaleur, dans le monde extérieur en dehors de son corps. Quand l'homme à l'état de veille est seulement dans son être intérieur, il ne peut rien éprouver d'autre que les images des véritables réalités du son, de la couleur, de la qualité de la chaleur, de l'odeur, du goût. Mais ces images correspondent à des réalités psychiques et spirituelles, non à des réalités physiques et éthériques. Quoique ce que nous éprouvons en tant que son nous paraisse si fortement lié – c'est bien effectivement le cas mais dans une toute autre perspective – à des ondes d'air de structure déterminée, tout comme la couleur est liée à certains processus dans un univers extérieur

dépourvu de couleur, il faut tout de même bien reconnaître que le son, la couleur, et ainsi de suite sont des images, non pas du corporel, mais du spirituel, du psycho-spirituel qui se trouve dans le monde extérieur.

Il faut donc que nous puissions nous dire : Quand nous éprouvons un son, une couleur, une qualité de chaleur, nous les éprouvons en image. Mais nous les éprouvons réellement quand nous sommes en dehors de notre corps. Et nous pourrons ainsi représenter un peu schématiquement cet état de fait de la manière suivante (*cf.* dessin) : Les qualités premières, l'homme les éprouve en lui-même éveillé, pleinement éveillé, et il les projette dans le monde extérieur sous forme d'images ; s'il ne les sait que dans le monde extérieur, il ne possède ces qualités premières que sous forme d'images (flèche). Ces images, ce sont l'aspect mathématique, l'aspect géométrique, l'aspect arithmétique des choses.



Avec les qualités secondes, les choses sont différentes. Ces qualités, l'homme les éprouve – si je représente le corps physique et éthérique de l'homme par ces traits horizontaux et l'élément psychique et spirituel, le moi et l'élément astral, avec ce rouge –, l'homme les éprouve à l'extérieur de son corps physique et de son corps éthérique et il projette seulement leurs images à l'intérieur de lui. C'est parce qu'on ne discernait plus cela à l'époque des sciences de la nature que les formes mathématiques, les nombres aussi, sont devenus d'une certaine façon quelque chose que l'homme cherchait de façon abstraite dans le seul monde extérieur. Les qualités secondes, elles, sont devenues quelque chose que l'homme ne cherchait qu'en lui-même. Mais comme elles ne s'y trouvent qu'à l'état de pures images, il les a précisément complètement perdues pour la réalité.

Il en fut ainsi, on le sait, que des personnalités particulières possédant encore des traditions issues d'anciennes visions du monde extérieur luttèrent pour se faire des représentations plus conformes à la réalité que celles qui s'imposèrent petit à petit, j'aimerais dire, comme officielles au cours de l'époque des sciences de la nature. Ainsi par exemple, outre Paracelse[55], van Helmont[56] lui aussi, qui était tout à fait conscient que lorsqu'on éprouve la couleur, le son, et ainsi de suite, le spirituel de l'homme est en activité. Mais comme ce spirituel ne s'active à l'état de veille qu'avec l'aide du corps physique, il ne produit en lui-même qu'une image de ce qui est contenu en tant qu'essence dans le son, la couleur, et ainsi de suite, et on aboutit alors à une description inadéquate de la réalité extérieure, à savoir à la forme, à la configuration mathématique et mécanique pure du mouvement correspondant à ces qualités secondes qui sont censées être éprouvées dans l'univers intérieur de l'homme. Alors que cela ne peut à la vérité être éprouvé en conformité à sa vérité, à sa réalité

agissante qu'en dehors du corps humain. Il ne faut pas dire à l'homme : Si tu veux connaître par exemple la vraie nature du son, il faut que tu fasses des expériences de physique sur ce qui se passe quand tu entends un son, à l'intérieur de l'air qui porte le son jusqu'à toi ; au contraire, il faut que tu dises alors à l'homme : Si tu veux connaître la vraie nature du son, il faut que tu te formes une représentation de la façon dont tu éprouves en fait le son en dehors de ton corps physique et de ton corps éthérique. Or ce sont des pensées qui n'ont précisément pas été pensées par les hommes de l'époque des sciences de la nature, parce que ces hommes ne voulaient précisément pas prendre en compte l'intégralité de la nature humaine, parce qu'ils ne développaient aucun désir de découvrir la véritable entité de l'homme. Et ainsi ne trouvèrent-ils précisément pas les mathématiques, ou encore les qualités premières dans cette nature humaine qui leur était inconnue ; et ainsi ne trouvèrent-ils pas les qualités secondes dans le monde extérieur — parce qu'ils ne savaient pas que l'homme fait en réalité lui aussi partie du monde extérieur.

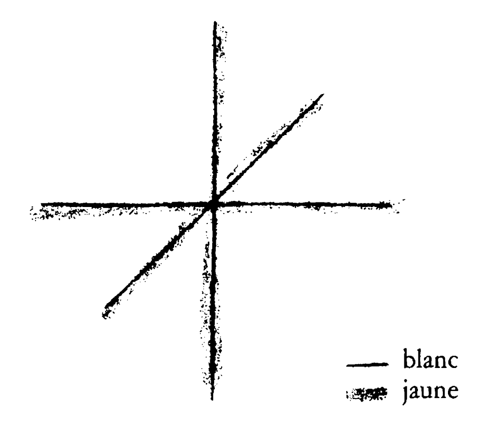
Je ne dis pas qu'il faille être clairvoyant pour accéder à la compréhension juste de ces choses, je dois au contraire insister sur le fait que si l'explication clairvoyante des mondes peut certes donner aussi dans ce domaine justement des connaissances intensives plus profondes, une vision saine de soi-même amène tout à fait à situer aussi l'élément mathématique, les qualités premières, l'élément mathématique propre à la mécanique dans le monde intérieur de l'homme, les qualités secondes aussi dans le monde extérieur de l'homme. On ne connaissait plus la nature humaine. On ne savait en réalité pas que la réalité corporelle de l'homme est pleine de la réalité spirituelle, que la réalité spirituelle, du fait qu'elle est éveillée dans l'homme, doit s'oublier, se vouer totalement au corps

pour comprendre ce qui est mathématique. Et on ne savait pas non plus l'autre aspect, à savoir que la réalité spirituelle doit se rassembler complètement en elle-même et vivre indépendamment du corps, c'est-à-dire à l'extérieur du corps, pour parvenir aux qualités secondes. Sur toutes ces questions, dis-je, la vision clairvoyante peut apporter une compréhension plus intensive, mais elle n'est pas nécessaire. Une vision de soi-même, une véritable et saine vision de soi-même, est capable de sentir, de connaître selon un sentiment juste que les mathématiques sont aussi une réalité intérieure propre à l'homme, que le son, la couleur, etc. sont aussi quelque chose d'extérieur.

J'ai exposé dans les années quatre-vingt, dans mes introductions aux *Écrits scientifiques de Goethe*[57], ce que peut atteindre simplement dans cette direction un ressentir sain, qui cependant conduit à de véritables connaissances. Aucune connaissance clairvoyante n'y est prise en compte, mais il y est montré dans quelle mesure l'homme peut parvenir à reconnaître sans connaissance clairvoyante la réalité de la couleur, du son, etc. On n'a pas encore compris cela. L'époque des sciences de la nature est encore trop prise dans la manière de penser de John Locke. On n'a pas su le comprendre, on n'a pas su non plus le comprendre quand je l'ai exposé clairement, j'aimerais dire : sur un terrain philosophiquement fondé, au congrès de philosophie de Bologne en 1911[58]. J'ai essayé à cette occasion de montrer qu'à l'état de veille, l'être psycho-spirituel de l'homme se trouve certes dans le corps physique et le corps éthérique, mais que de par sa qualité propre, quand il emplit en quelque sorte le corps physique et le corps éthérique, il reste tout de même autonome intérieurement. Quand on sent cette autonomie intérieure de l'être psycho-spirituel de l'homme, on peut alors ressentir comme un écho *a posteriori* de ce que notre être psycho-spirituel a éprouvé dans le sommeil de ces réalités du vert et du jaune, du sol et du do

dièse, du chaud et du froid, de l'acide et du sucré, etc. Mais c'est précisément dans une véritable connaissance de l'homme que l'époque des sciences de la nature ne voulut tout d'abord pas s'engager.

Nous voyons très nettement dans cette façon de caractériser la relation de l'homme au monde selon les qualités premières et les qualités secondes comment l'homme s'éloigne d'une sensation juste de lui-même et de sa relation au monde. Mais la même attitude était inscrite aussi dans d'autres représentations que l'on élaborait de l'homme. Comme on ne parvenait pas à percevoir comment l'élément mathématique vit dans ses trois dimensions dans l'univers intérieur de l'homme, on ne parvenait pas non plus à percer à jour l'aspect essentiel de l'entité humaine en ce qui concerne sa réalité spirituelle. Car cet aspect essentiel aurait consisté en ceci qu'on se serait dit : L'homme est en mesure d'appréhender la direction droite-gauche grâce au mouvement symétrique de ses bras et de ses mains, grâce aux autres mouvements qu'il accomplit selon la symétrie. Quand il sent par exemple le cheminement de ses aliments, il est en mesure de ressentir l'avant et l'arrière. Il ressent le haut et le bas parce qu'il commence effectivement dans l'existence par s'insérer



dans ce haut et ce bas. Quand on perçoit cela, on voit bien comment l'homme déploie intérieurement l'activité qui consiste dans la production des trois dimensions spatiales, et si on parle de l'homme dans son rapport au monde animal, on rendra attentif au fait caractéristique que l'animal ne connaît pas le haut et le bas par exemple de la même manière que l'homme, parce que son axe corporel essentiel se trouve dans l'horizontale, donc dans ce que l'homme, lui, est capable de ressentir comme avant et arrière. Le schéma spatial abstrait ne suffisait plus pour explorer autre chose que des rapports mathématiques, mécaniques et abstraits dans la nature inorganique. Il ne suffisait par exemple pas pour développer une vision de l'expérience intime de l'espace, d'une part chez l'animal, d'autre part chez l'homme.

Et c'est ainsi que ne put tout d'abord se former à l'époque des sciences de la nature aucune opinion juste concernant cette question : Comment l'homme se situe-t-il en fait par rapport à l'animal, l'animal par rapport à l'homme ? Par quoi se distinguent-ils l'un de l'autre ? Mais comme d'une certaine façon on sentait encore quand même : Il existe une différence entre l'homme et l'animal — on chercha celle-ci dans toutes sortes de traits distinctifs qui ne peuvent être radicalement caractéristiques, ni pour l'homme ni pour les animaux. Et un exemple très révélateur de cet état de fait est qu'on ait dit au sujet du maxillaire supérieur de l'homme, dans lequel sont logées les dents du haut : Cet os maxillaire est unique chez l'homme ; chez l'animal, les incisives antérieures sont logées dans un os intermaxillaire distinct, et c'est seulement des deux côtés de cet os intermaxillaire que se trouve le maxillaire supérieur proprement dit. L'homme ne posséderait pas cet os intermaxillaire. Après avoir perdu toute faculté de trouver le rapport de l'animal à l'homme par un moyen psycho-spirituel intérieur, on le voyait dans un

caractère tellement extérieur que l'on déclarait : L'animal possède l'os intermaxillaire, l'homme ne le possède pas.

Goethe fut l'homme qui ne savait assurément pas trouver les mots pour formuler des connaissances comme celles que j'ai énoncées aujourd'hui sur les qualités premières et les qualités secondes, qui ne savait pas non plus conquérir en pleine clarté des pensées extérieures sur ce sujet, mais Goethe avait un sentiment sain de toutes ces choses. Avant toutes choses, Goethe savait instinctivement que c'est dans la morphologie de l'être humain prise dans sa totalité qu'il faut trouver ce qui le distingue des animaux, et non dans un fait isolé. C'est pour cela que Goethe entreprit de combattre la thèse de l'absence d'os intermaxillaire chez l'homme. Et c'est en homme jeune qu'il écrivit son important traité attribuant à l'homme comme à l'animal un os intermaxillaire dans la mâchoire supérieure[59]. Et il réussit à trouver la preuve factuelle irrécusable de cette affirmation en montrant précisément que l'os intermaxillaire est encore tout à fait visible chez l'homme au stade de l'embryon, mais que, lorsque l'homme se développe, donc dès la petite enfance, cet os se soude à la mâchoire supérieure, tandis que chez l'animal il reste distinct. Goethe a traité tout cela avec une sorte d'instinct cognitif très sûr, et c'est grâce à cet instinct cognitif qu'il en est venu tout d'abord à dire : Il n'est pas légitime de vouloir trouver ce qui différencie l'homme des animaux dans des faits isolés de ce genre, il faut chercher cette différenciation dans la totalité du rapport à l'univers qui est celui de son organisation anatomique, de son organisation psychique, de son organisation spirituelle. C'est pour cette raison que sa lutte contre les chercheurs naturalistes qui dénient à l'homme la possession de l'os intermaxillaire, la lutte que Goethe a menée contre les chercheurs naturalistes signifie d'un côté qu'il a rapproché l'homme des animaux en ce qui concerne l'apparence

extérieure, pour pouvoir précisément le montrer de l'autre côté dans sa véritable différence en ce qui concerne sa nature réelle. Cette manière de voir que Goethe a opposée, par instinct cognitif, à la forme de la science de la nature que celle-ci avait prise jusqu'à lui, qu'elle a encore même aujourd'hui, cette manière de voir de Goethe n'a à dire vrai trouvé aucune postérité au sein des cercles scientifiques. En revanche, est précisément apparue de plus en plus au XIX[e] siècle, comme une conséquence directe de tout ce qui avait pris forme dans le champ des sciences de la nature depuis le XV[e] siècle, la tendance à rapprocher l'homme de l'animal, non pas pour chercher ce qui le différencie de lui dans des caractères externes, mais au contraire pour rapprocher de très près sa nature de celle des animaux. Et cette tendance, elle est contenue ensuite dans ce qui s'est manifesté sous la forme de l'idée darwinienne de l'évolution, et ainsi de suite. C'est cette conception qui a connu une postérité. La façon de voir de Goethe, elle, n'en a connu aucune. Oui, beaucoup ont même traité Goethe comme une sorte de darwiniste parce que tout ce qu'ils voient chez Goethe précisément, c'est qu'à travers une chose comme cet os intermaxillaire, il a comparé l'homme à l'animal. Mais ils ne voient pas que s'il a fait une chose pareille, c'est d'une certaine manière pour faire remarquer – il n'en pas parlé lui-même expressément mais c'est dans le droit fil de sa vision du monde – que ce qui différencie l'homme des animaux devrait nécessairement être trouvé dans tout à fait autre chose que ces manifestations extérieures.

Comme on ne savait plus rien de l'homme, on cherchait ses caractères distinctifs chez l'animal, et on se disait : Ce sont là les caractères distinctifs des animaux, ils ont simplement atteint chez l'homme un degré d'évolution un peu plus élevé. Qu'il faille avoir de l'homme la vision qu'il a dans le monde une position toute différente, ne serait-ce

que du point de vue spatial, c'est ce dont on n'avait progressivement plus gardé la moindre idée. Et au fond, toutes les visions de l'évolution du vivant à l'époque des sciences de la nature se sont précisément constituées de telle façon qu'elles ont formé des systèmes excluant toute véritable connaissance de l'homme. On ne savait quoi faire de l'entité humaine. C'est pour cela qu'on le présenta simplement comme le point final de la série animale. On disait en quelque sorte : Nous avons là les animaux, puis les animaux parviennent encore à un ultime degré de perfection, à un animal le plus parfait de tous, et cet animal le plus parfait, c'est précisément l'homme.

Mon intention en analysant ces questions, mes très chers auditeurs et amis, était de vous rendre attentifs à la façon dont on a procédé dans les différents domaines de la pensée scientifique, et même avec une certaine cohérence intérieure, depuis la première phase de ce mode de penser, du XVe siècle à nos jours, à la façon dont l'homme se figure son rapport à l'univers dans les domaines de la physique, de la physiologie, lorsqu'il dit : Au dehors se trouve un monde muet, dépourvu de couleur. Celui-ci a un effet sur toi. Toi, tu produis la couleur, tu produis les sons en toi en tant que vécu des actions du monde extérieur. – De même que l'homme se disait cela d'un côté, et de l'autre se disait aussi : Les trois dimensions de l'espace existent sans toi dans le monde extérieur –, de même que l'homme se disait cela, parce qu'il avait perdu la faculté de reconnaître ce qu'il y a de parfait dans l'être humain, de même il se forma aussi dans ses conceptions de la constitution animale et de la constitution humaine des représentations qui ne prenaient pas l'homme en compte dans sa véritable nature. Et ainsi on peut en fait, malgré ces grands, ces immenses progrès que l'on décrit d'un certain point de vue avec raison comme des progrès humains de tout premier ordre, ainsi on peut dire : La vision du monde des

sciences de la nature a précisément pris une telle ampleur parce qu'elle a fait totalement abstraction de l'homme et de sa nature profonde. Bien entendu, on ne percevait pas très clairement combien on fait abstraction de l'homme véritable en le considérant selon le point de vue des sciences de la nature. On peut par exemple trouver décrit chez des penseurs matérialistes particulièrement enthousiastes du XIXe siècle pourquoi l'homme ne saurait revendiquer pour lui-même aucune existence psychique et spirituelle particulière, parce que ce qui apparaît comme une telle existence psychique et spirituelle ne serait que l'effet de ce qui s'accomplit extérieurement dans l'espace et dans le temps. Et ces penseurs naturalistes enthousiastes ont ainsi décrit comment la lumière influe sur l'être humain, donc l'éthérique selon leur manière de voir, comment cela se propage dans ses nerfs en vibrant en lui, mais comment aussi l'air extérieur se propage en lui par la respiration, etc. Et c'est alors qu'ils résumaient les choses à peu près ainsi : Oh, l'homme est effectivement dépendant de la moindre élévation, de la moindre baisse de température. L'homme est par exemple dépendant de toutes les altérations de son système nerveux susceptibles de se présenter. On forçait quelque peu une telle analyse, en disant : L'homme est une créature qui dépend du moindre souffle ou de la moindre pression de l'air, et d'autres phénomènes semblables.

Celui qui aborde de telles descriptions en homme non prévenu peut remarquer que ce qu'on décrit ici, ce n'est pas la nature véritable de l'homme, ce qui se trouve décrit ici, c'est ce qui fait de cet homme un neurasthénique. Car, par exemple, quand on examine les observations que des penseurs matérialistes du XIXe siècle ont données de l'homme, on peut tout à fait dire : Eh bien, ces êtres-là ne sont pas des hommes, ce sont typiquement des neurasthéniques, si l'homme est aussi dépendant du moindre

courant d'air que le décrivent ces penseurs matérialistes. On parlait de ce neurasthénique comme de l'homme, on laissait de côté ce qui constitue sa véritable nature, et on ne connaissait plus que ce qui faisait de cet être véritable, qui, lui, restait inconnu, un neurasthénique. Partout, étant donné le caractère particulier qu'a pris notre penser relatif à la nature, la véritable nature de l'homme échappe peu à peu à ce penser. On perd toute vision de la véritable nature de l'homme. C'est contre cela que Goethe s'est en fait révolté, bien qu'il ne fût pas en mesure d'exprimer sous forme de principes clairement formulés ce qu'il avait reconnu comme juste d'après ses façons de voir.

Des faits comme ceux que je vous ai présentés maintenant, il faut les suivre dans les retournements intérieurs qui marquent l'évolution de la pensée scientifique depuis le XVe siècle, et l'on observera que c'est précisément de cette façon que l'on considère sous l'éclairage adéquat ce qui importe au cours de cette évolution. J'aimerais dire : Dans sa jeunesse, Goethe s'est intéressé de façon intense à ce que les sciences de la nature avaient produit dans leurs différents domaines. Il l'étudia, se laissa stimuler par les sciences de la nature mais ne put se sentir en accord avec tout ce qui se révélait à lui, parce qu'il sentait en tout que l'homme était éliminé de ces façons de voir. Or Goethe ressentait intensément l'homme dans sa totalité. C'est pourquoi il s'insurgea dans les domaines les plus divers contre la vision scientifique qu'il voyait à l'œuvre tout autour de lui. Et il importe assurément de comprendre cette évolution des sciences de la nature depuis le XVe siècle en la considérant sur l'arrière-plan du système de la vision du monde de Goethe. C'est de cette façon que l'on perçoit le mieux, pour peu que l'on veuille procéder de façon purement historique, comment la nature véritable de l'homme fait défaut à ces observations, fait déjà défaut aux sciences physiques, fait défaut aussi aux sciences biologiques.

Il ne s'agit pas ici de faire la critique de la vision du monde des sciences de la nature, mais seulement de la caractériser. Supposons en effet que quelqu'un dise : J'ai ici de l'eau. Je ne peux pas m'en servir telle quelle. Je sépare l'oxygène de l'hydrogène, parce que j'ai besoin de l'hydrogène. – Il sépare l'oxygène de l'hydrogène. Ce n'est pas critiquer son comportement que d'en constater le résultat. Je n'ai pas à lui dire : Ce que tu fais n'est pas juste parce que tu dois laisser l'eau telle qu'elle est. – L'eau n'est pas de l'hydrogène. C'est tout aussi peu une critique de dire : L'évolution des sciences de la nature depuis le XV[e] siècle a pris le monde des êtres vivants et de même que le chimiste sépare l'oxygène de l'eau, elle a mis de côté l'homme dans sa nature véritable, elle l'a éliminé et elle a conservé ce dont l'époque avait alors besoin, de même que le premier a besoin de l'hydrogène, et elle a conduit une science de la nature sans homme aux triomphes auxquels elle a précisément conduit. – Exprimer un tel jugement n'est pas critiquer la chose, c'est la caractériser. Les chercheurs modernes avaient en quelque sorte besoin de la nature sans l'homme, tout comme n'importe quel chimiste peut avoir besoin de l'hydrogène sans oxygène et a par conséquent besoin de décomposer l'eau en hydrogène et en oxygène. Mais il faut comprendre de quoi il s'agit de telle sorte qu'on ne retombe pas sans cesse dans l'erreur de vouloir tout de même chercher quelque part la nature véritable de l'homme au moyen des sciences de la nature. Ceci serait tout aussi impossible que de chercher dans l'hydrogène que quelqu'un vous apporte l'oxygène qu'il a éliminé de l'eau.

C'est précisément ainsi que l'on doit considérer ces choses lorsqu'on veut parvenir de façon adéquate, à leur sujet, à ces vues historiques. Je continuerai demain à décrire la naissance et l'évolution des sciences de la nature à l'époque moderne.

VII

SEPTIÈME CONFÉRENCE

Dornach, 2 janvier 1923

Mes très chers auditeurs, mes chers amis, de bien des côtés nous sont parvenus de nos amis et des amis de notre cause des témoignages de leur sympathie et de leur solidarité avec nous dans la douleur que nous a causée la perte du Goethéanum[60]. Je me permettrai par la suite de vous rendre compte, demain ou après-demain, de ces différents témoignages.

Maintenant, j'aimerais aujourd'hui prolonger les analyses développées hier concernant, on pourrait dire, l'incapacité de la vision scientifique du monde apparue depuis le XVe siècle à appréhender cognitivement l'homme dans sa véritable nature et dire : Dans tous les domaines de cette vision du monde manque précisément ce qui manque déjà dans le domaine des mathématiques et de la mécanique. On a séparé de l'homme l'expérience mathématique et mécanique. On considère celle-ci comme si l'homme n'était plus présent dans son expérience vécue de l'élément mathématique. Cette évolution des représentations que se fait l'homme en matière de mathématiques a d'un côté pour conséquence qu'on voit apparaître la volonté de séparer aussi de l'homme d'autres processus qui se produisent dans le monde et de cesser de le mettre en rapport avec l'entité humaine. De ce fait apparaît de l'autre côté l'incapacité à créer cognitivement un véritable pont entre l'homme et l'univers.

Je parlerai encore par la suite d'une autre conséquence de cette incapacité. Mais considérons tout d'abord, j'aimerais dire, la cause fondamentale qui a fait que l'évolution

des sciences de la nature a emprunté ce cheminement. C'est que celle-ci a perdu la possibilité de vivre intérieurement ce dont il est question aujourd'hui dans l'anthroposophie et qui dans des temps anciens de l'évolution humaine était l'objet d'une vision instinctive voire, pour autant que ce terme ne soit pas mal compris, d'une clairvoyance instinctive. Plonger un regard intérieur dans l'être humain et le trouver composé de différents éléments, voilà ce qui a échappé à la vision des choses propre aux sciences de la nature.

Rappelons-nous tout de même comment nous articulons la constitution de l'homme au sein de notre vision anthroposophique pour approcher sa véritable nature. Nous parlons du corps physique de l'homme, du corps éthérique, du corps astral et de l'organisation du moi de l'homme. Essayons un peu de nous représenter la chose aujourd'hui comme il convient pour bien comprendre l'évolution de la vision scientifique du monde : Corps physique, corps éthérique, corps astral, organisation du moi. Je n'ai pas besoin d'analyser plus en détail aujourd'hui cette articulation des constituants de l'entité humaine, puisque chacun peut trouver ce qu'il lui faut sur cette question dans mon livre *La théosophie*[61] par exemple. Mais nous voulons tout de même trouver à nous orienter un peu selon cette organisation de l'entité humaine. Nous nous demanderons tout d'abord, lorsque nous portons le regard sur le corps physique de l'homme et que nous envisageons la possibilité d'une orientation intérieure, donc la possibilité de ressentir son corps physique de l'intérieur, qu'est-ce qu'on ressent donc alors au contact de ce corps physique ? On ressent précisément au contact du corps physique ce dont j'ai bien souvent parlé maintenant, la direction droite-gauche, la direction haut-bas, la direction avant-arrière. On ressent au contact du corps physique la vision du mouvement en tant que changement de lieu de

son propre corps physique. Mais, au contact de ce corps physique, on ressent aussi, à travers des variations, au moins jusqu'à un certain degré, son poids par exemple. Mais on ressent précisément son poids sous une forme tout à fait modifiée. Quand ces choses étaient encore vécues dans les différents constituants de l'organisation humaine, on réfléchissait précisément sur des choses sur lesquelles on avait cessé d'être enclin à réfléchir à l'époque des sciences de la nature. On a laissé complètement de côté des faits qui ont une signification fondamentale pour la compréhension de l'univers. Prenez par exemple le fait suivant : Supposez que vous portiez quelqu'un qui, quand vous le posez sur une balance, est aussi lourd que vous. Supposez que vous portiez cet homme. Vous parcourez une certaine distance avec cet homme en le portant. Vous expérimenterez une certaine sensation de son poids. En parcourant vous-mêmes la même distance, vous vous portez aussi vous-mêmes. Mais vous ne ressentez pas cela de la même façon. Il en est effectivement ainsi que vous portez bien votre poids à travers l'espace, mais que vous ne le ressentez pas. On fait place d'une tout autre façon à son vécu dans son propre poids. Dans un certain sens, en vieillissant, on sent ses membres de telle façon que l'on dit que l'on sent leur pesanteur. Ceci est lié en un certain sens aussi à la lourdeur, au poids, parce que le vieillissement représente précisément un certain délabrement de l'organisme qui fait que ses différentes parties sont davantage arrachées à notre sensation intime de nous-mêmes, qu'elles s'autonomisent, s'atomisent, aimerais-je dire, et que dans ce processus d'atomisation, elles succombent à la pesanteur. Mais nous serions bien entendu incapables de réaliser cette atomisation complètement à quelque moment que ce soit de notre existence. Nous irons peut-être même jusqu'à dire que nous ne pouvons parler de « sentir la pesanteur de nos membres » que par comparaison. Une

science plus exacte montre toutefois qu'il ne s'agit pas seulement d'une comparaison, mais qu'une telle expression est en soi assez révélatrice. Mais dans tous les cas, la sensation que nous éprouvons de notre propre poids se présente en fait pour notre conscience comme une sorte d'effacement de notre propre poids.

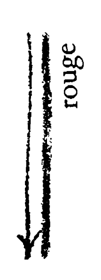
Nous avons donc ici la nécessité inhérente à la nature de l'homme d'effacer dans l'homme des effets qui se trouvent sans aucun doute à l'intérieur de cette entité humaine, de les effacer par des effets oppposés, opposés comme je l'ai analysé pour la totalité de l'être humain quand, dans les autres conférences, dans les conférences anthroposophiques[62] j'ai exposé l'analogie entre l'homme et le cours de l'année. Mais nous n'en avons pas moins – que nous éprouvions alors les processus dont nous faisons plus nettement l'expérience, comme les trois dimensions de l'espace, le mouvement, ou les processus moins nets relatifs au poids – nous n'en avons pas moins des processus qui peuvent être expérimentés dans le corps physique de l'homme.

Ce que l'on vivait jadis là, en des temps reculés, a été depuis complètement séparé de l'homme. On l'a d'une certaine manière sorti de son être. Nous nous en sommes tout à fait rendu compte dans le domaine des mathématiques. La chose est moins évidente avec d'autres expériences du corps physique, parce que dans le corps, les processus correspondants tels que le poids, la pesanteur, sont précisément complètement effacés pour la conscience telle qu'elle est aujourd'hui, telle qu'elle s'est développée. Mais précisément, ils ne se sont pas toujours trouvés complètement effacés. Influencés par les dispositions de l'âme humaine sur lesquelles se fonde la représentation propre aux sciences de la nature, on n'a précisément plus aucune idée aujourd'hui de la façon dont la sensation intime de l'homme pouvait être différente. Certes, dans les

premiers temps, l'homme ne portait pas son propre poids consciemment à travers l'espace. Mais il avait en revanche ce sentiment que si ce poids existait effectivement, il existait bien aussi un contrepoids. Et lorsqu'il apprenait quelque chose, comme c'était par exemple le cas chez les disciples des Mystères, il faisait la découverte qu'il portait bien en lui et toujours avec lui sa propre pesanteur, mais que l'effet contraire était aussi continuellement actif dans la lumière. De sorte qu'à certains égards – on peut fort bien exprimer la chose de cette façon –, l'homme sentait qu'il devait être reconnaissant à cette spiritualité qui se trouve dans la lumière d'agir en lui contre la réalité spirituelle et psychique agissant, elle, dans la pesanteur. Bref, on pourrait partout faire apparaître que dans les anciens temps, il n'existait en fait pas de vision qui fût comme totalement séparée de l'homme. L'homme éprouvait les processus qu'il vivait en lui conjointement avec ce que de tels processus sont dans la nature. Par exemple quand il voyait dans la nature la chute d'une pierre dans sa réalité factuelle séparée de lui, il éprouvait l'essence du mouvement. Il l'éprouvait par comparaison avec ce que serait en lui-même un tel mouvement. Quand donc il voyait une pierre en train de tomber, il éprouvait à peu près ceci : Si je voulais me mouvoir de la même façon, il faudrait que je me donne une certaine vitesse, et cette vitesse, elle est différente dans le cas de la pierre qui tombe de ce que j'ai par exemple sous les yeux quand je regarde un être tout à fait lent en train de ramper. L'homme éprouvait la vitesse de la pierre en train de tomber en appliquant son propre vécu du mouvement à l'observation de la pierre en train de tomber. C'est ainsi que les processus du monde extérieur qui relèvent aujourd'hui pour nous de la physique étaient certes aussi considérés objectivement par ces hommes du passé, mais leur connaître était pratiqué tout à fait de telle façon que l'on faisait appel pour ce connaître à son propre

vécu, afin de retrouver ce qui se passe en vous dans ce qui se passe au-dehors dans l'univers.

Et c'est ainsi que subsiste en fait dans tout le mode d'observation physique jusqu'au début du XVe siècle quelque chose dont on peut dire : Cette manière de voir propre à la physique rapprochait les objets de la nature, même dans ses manifestations physiques, du vécu interne de l'homme. L'homme éprouvait là aussi avec la nature. Mais avec le XVe siècle commence la séparation entre la vision de ces processus et l'homme. Et avec elle la séparation des mathématiques, mode de penser qui se communique ensuite, nous le savons, à toute la science naturaliste. C'est alors seulement que se trouva vraiment complètement perdu le vécu interne du corps physique. C'est alors que se trouva totalement perdu ce qui constitue la physique intérieure de l'homme. La physique extérieure a été autant séparée de l'homme que l'avaient été les mathématiques elles-mêmes. Le progrès qui en est résulté consiste dans, j'aimerais dire, l'objectivation de la réalité physique. Voyez-vous, on peut regarder un fait éminemment physique de deux façons différentes. Restons-en à la pierre qui tombe. On peut suivre cette pierre qui tombe (Dessin, flèche) d'un regard extérieur, et on peut la relier au vécu de cette vitesse dans laquelle on devrait se plonger si l'on voulait courir soi-même ausi vite que la pierre tombe. C'est ainsi que l'on parvient à la compréhension d'une chose par l'homme tout entier et non seulement une compréhension en rapport avec la seule perception visuelle.



Considérons maintenant ce qu'il advient de cette vision ancienne au début du XVe siècle. De ce point de départ, venons-en à cette personnalité qui nous permet tout particulièrement d'observer cette transition que j'ai caractérisée

de cette façon, venons-en à Galilée[63]. Galilée est en quelque sorte, on le sait, celui qui a découvert les lois de la chute des corps, comme on les appelle. Et l'élément objectif le plus important de cette loi de la chute des corps de Galilée est que c'est lui qui a déterminé la longueur du chemin que parcourt un corps en chute libre durant la première seconde. Au point donc qu'à côté de la vision de la pierre qui tombe, une ancienne conception a placé le sentiment intérieur de la vitesse dans laquelle il faut se plonger si on veut faire la même chose que la pierre qui tombe. À côté de la pierre en train de tomber, on plaçait le sentiment intime de la chose (Dessin, en rouge). Galilée considère aussi la pierre en train de tomber. Mais il n'y ajoute pas le sentiment intime de la chose, il mesure au contraire la longueur du chemin que la pierre parcourt dans l'espace devenu extérieur quand elle commence à tomber jusqu'à la fin de la première seconde. Comme la pierre tombe à une vitesse accélérée, il mesure ensuite aussi les portions suivantes de sa trajectoire. Il ne place donc à côté aucun sentiment intime de la chose, mais quelque chose que l'on mesure extérieurement, un processus qui n'a strictement rien à faire avec l'homme ; on le sépare complètement de l'homme. Dans sa vision de la chose, dans la connaissance, la réalité physique est éliminée de l'homme si bien qu'on ne prend plus conscience qu'on la possède en fait aussi intérieurement.

Et va apparaître aussi à cette époque du début du XVIIe siècle, une opposition à Aristote[64], Aristote qui avait été considéré durant tout le Moyen-Âge comme la grande autorité en matière de science – mais qui l'a aussi retardée, cette science – ; va apparaître une opposition à Aristote chez tous les esprits qui veulent aller de l'avant. Quand on envisage objectivement les explications d'Aristote, objet de nos jours de multiples malentendus, au sujet d'une chose telle que la pierre qui tombe, celles-ci aboutissent

toutes à ceci qu'il indique partout ce qui se passerait si, voyant une chose au-dehors dans l'univers, on la subissait par soi-même. Il ne s'agit donc pas pour lui d'établir la vitesse par des mesures, mais de présenter la vitesse de telle sorte que ce processus est mis en rapport avec une expérience intimement vécue par l'homme. Bien entendu, quand l'homme se dit qu'il doit se plonger dans cette vitesse, il sent aussi derrière ce plongeon dans la vitesse en quelque sorte quelque chose de vivant, doué d'énergie en soi-même, qui lui permet de se plonger dans cette vitesse. Il sent à certains égards son propre élan intérieur et il est évidemment très loin de penser que quelque chose le tire dans la direction où il va. Il pense beaucoup plus à la façon dont *lui-même* prend son élan, qu'il ne pense que quelque chose le tire. C'est pourquoi ce n'est en fait qu'à cette époque du XVII[e] siècle que la force d'attraction, la gravitation, prend une signification pour la vision des hommes.

Les représentations que l'homme se fait de la nature se modifient d'une manière radicale. Et comme je l'ai montré à propos de la loi de la chute des corps, il en va de même de toutes les représentations physiques. Une de ces représentations est par exemple celle que l'on appelle aujourd'hui en physique la loi d'inertie. Énergie latente, dit-on aussi. Mais la loi d'inertie est quelque chose que l'on dénomme ainsi de façon extrêmement générale. Cette loi d'inertie trahit encore son origine humaine. Je n'ai pas besoin de vous décrire ce que signifie l'inertie chez l'homme, car tout homme en a bien une certaine expérience. C'est en tout cas une chose que l'on peut vivre intimement. Qu'est devenue la loi d'inertie en physique sous l'influence du galiléisme ? Elle est devenue en physique ce qui nous fait dire : Un corps – ou un point, comme il faut dire en fait –, un point sur lequel on n'exerce aucune influence extérieure, que l'on abandonne à lui-même, se meut dans l'espace à une vitesse uniforme, c'est-à-dire que de période

en période, il parcourt à chaque seconde la même distance. De sorte qu'en l'absence de toute influence extérieure et une fois ce corps doué d'une vitesse telle qu'il parcourt cette distance-ci à chaque seconde, ce même corps parcourra également la même distance à chaque seconde qui suivra (*cf.* dessin). Il est inerte. Si aucune influence



extérieure ne s'exerce sur lui, il n'a aucune propension à se modifier dans ce domaine. Il persiste constamment à parcourir la même distance à chaque seconde. On ne fait plus que mesurer, mesurer la distance parcourue en une seconde. Oui, on dit alors qu'un corps est inerte quand il se montre tel qu'il parcourt à chaque seconde la même distance.

Il fut un temps où l'on ressentait la chose autrement. Il fut un temps où l'on disait : Comment éprouve-t-on un tel corps en mouvement qui parcourt à chaque seconde la même distance ? On l'éprouve de telle façon que l'on demeure soi-même dans l'état où l'on se trouve au moment donné, qu'on n'intervient absolument jamais dans son propre comportement. En tant qu'homme, on peut bien sûr considérer cela tout au plus comme un idéal. L'homme n'atteint cet idéal de l'inertie que dans une très faible mesure. Mais on verra, une fois acquis ce qu'on appelle l'inertie dans la vie ordinaire, on verra que cela est proche néanmoins de la façon de faire perpétuellement la même chose à chaque seconde de l'existence.

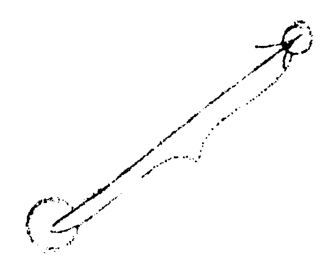
À partir du XV[e] siècle, toute l'orientation des représentations humaines a été infléchie dans une direction qui se caractérise ainsi : L'homme oublie son propre vécu interne. Nous avons tout d'abord affaire ici au vécu interne de l'organisme physique. L'homme l'oublie. Et ce que Galilée a inventé pour des choses aussi familières à

l'homme que la loi de la chute des corps, la loi de l'inertie – car c'est bien une invention, une invention qui évidemment concerne ce que l'on peut observer dans la nature – ce que Galilée a appliqué à des faits familiers a été appliqué dès lors à une plus grande échelle.

Nous savons que Copernic a fait naître une nouvelle cosmogonie de type physique en mettant le Soleil et non plus la Terre au centre du système, en faisant tourner les planètes en orbes autour du Soleil, et en déterminant ensuite en fonction de cette conception la place de chaque corps planétaire dans le ciel. C'était une certaine image que Copernic s'était faite de notre système planétaire, du système solaire, une image que l'on peut bien entendu dessiner aussi. Et même, cette image ne tendait pas encore tout à fait radicalement vers cette mentalité mathématique qui a complètement séparé de l'homme le monde extérieur. Quiconque lit les écrits de Copernic perçoit tout à fait que Copernic sent encore l'astronomie ancienne dans les courbes complexes par lesquelles elle a voulu comprendre le système solaire par exemple, n'a pas seulement synthétisé les positions successives, disons : optiques, des planètes ; au contraire, que cette astronomie ancienne a eu aussi un sentiment de ce qu'on éprouverait si l'homme était présent à l'intérieur de ces mouvements du système des planètes. On a envie de dire : Dans les temps anciens, les gens avaient une représentation très nette des épicycles, etc., qu'on pensait voir décrits par certains astres. C'est que partout subsistait encore j'aimerais dire au moins une ombre de ressentir humain. De même que, disons, lorsque quelqu'un peint un homme avec une certaine position du bras, on comprend cette position du bras parce qu'on peut soi-même expérimenter ce qu'on ressent quand on adopte cette position du bras, de même y avait-il encore quelque chose de vivant dans le sentiment intime qu'on pouvait avoir de la révolution d'une planète

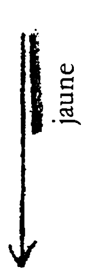
autour de son étoile fixe. Oui, même chez Kepler[65] – et même avec une force toute particulière chez celui-ci – subsiste encore quelque chose de tout à fait humain dans ses calculs des orbites planétaires.

Le principe de Galilée une fois détaché de l'homme, Newton désormais l'applique aux corps célestes en intégrant à sa conception un système comme celui de Copernic, en construisant des représentations telles que celle-ci : Un corps central, donc un soleil, disons, attire une planète de telle façon que la force de cette attraction diminue avec le carré de la distance, devient de plus en



plus petite, mais selon une progression au carré, et augmente avec la masse des corps. Donc lorsque le corps qui attire a une plus grande masse, la force d'attraction est plus grande. Quand la distance augmente, la force d'attraction diminue mais de telle façon que quand la distance est multipliée par deux, la force d'attraction, elle, est divisée par quatre, quand la distance est multipliée par trois, la force d'attraction, elle, est divisée par neuf, et ainsi de suite. On applique de nouveau à cette image un pur système de mesures que l'on pense à nouveau totalement séparé de l'homme. Il n'en est pas encore ainsi chez Copernic et Kepler ; chez Newton s'édifie ce qu'on qualifie de situation objective[66] où l'on ne perçoit plus aucune trace de sentiment vécu, mais où l'on ne fait plus que construire des systèmes abstraits. On construit des courbes dans la

direction dans laquelle on regarde, et d'une certaine manière on y introduit par le rêve un certain nombre de forces – car ce qu'on voit n'est effectivement pas une force, la force on l'ajoute nécessairement en la rêvant. On dit bien sûr : on l'ajoute en pensée tant que l'on croit à la chose, et quand on n'y croit plus, on dit qu'on l'ajoute dans un état de rêve. De sorte que l'on peut dire : La manière de voir séparée de la physique est désormais généralisée par Newton jusqu'au point où on l'applique à l'espace cosmique tout entier. Bref, on s'efforce d'oublier complètement les sentiments vécus au sein du corps physique de l'homme, et ce qu'on a jadis pensé étroitement lié aux expériences vécues du corps physique, de l'objectiver dans l'espace extérieur que l'on a soi-même commencé par arracher au corps physique, indépendamment de ce corps physique, et de trouver le moyen d'en parler sans plus penser le moins du monde à l'homme. De sorte que l'on peut dire : C'est grâce à la séparation du corps physique, grâce à la dissociation de ce qu'on regarde dans la nature d'avec ce qu'on vit et éprouve dans le corps physique de l'homme que naît la physique moderne, qui n'existe en fait qu'à partir de cette dissociation de certains processus naturels d'avec l'expérience intime de soi-même dans le corps physique humain (Dessin, jaune).



On avait donc oublié d'un côté l'expérience intime de soi-même dans le corps physique (*cf.* dessin page 138, rouge). Mais en imprégnant désormais tous ces processus extérieurs de cette activité mathématique séparée, de cette façon de voir la réalité physique séparée (jaune), on n'était plus capable de revenir à nouveau dans l'homme avec cette physique. Ce qu'on avait d'abord séparé, on n'était plus capable de l'appliquer à nouveau à l'homme. Bref, il

apparaît l'autre face de cette affaire, l'incapacité à revenir à nouveau à l'homme avec l'élément scientifique.

Or en physique on ne le remarque pas trop ; mais on le remarque très fortement quand on se demande maintenant : Qu'en est-il de l'expérience intime de soi-même que l'on fait dans le corps éthérique, dans cet organisme subtil ? Là, l'homme éprouve en effet aussi toutes sortes de choses. Mais ces expériences intimes ont été séparées de l'homme encore plus tôt et d'une manière encore plus radicale. Sauf qu'on n'a pas accompli cette séparation avec autant de bonheur qu'on l'a accomplie en physique. Si nous remontons en effet un instant à un savant naturaliste des premiers siècles chrétiens, le médecin Galien, nous voyons qu'en examinant ce qui vit dans la nature extérieure, Galien établit dans l'esprit de son époque une distinction entre les quatre éléments : la terre, l'eau, l'air et le feu — nous dirions : la chaleur. C'est ce qu'on perçoit quand on porte le regard vers l'extérieur. Mais si on porte le regard vers l'intérieur, si on examine l'expérience intime de soi-même dans le corps éthérique[67], pour se demander : Comment éprouve-t-on en soi ces éléments, le ferme élément terrestre, l'élément aqueux, l'élément aérien, l'élément calorique, igné ? — on se disait justement à cette époque : On les éprouve avec le corps éthérique. Et on éprouve alors cela comme une circulation d'humeurs qu'on ressent en soi-même intérieurement, à savoir la terre en tant que « bile noire », l'eau en tant que « flegme », l'air précisément en tant que « pneuma », en tant que ce qui est reçu et capté par le processus de la respiration, la chaleur en tant que « sang ». On éprouve donc intérieurement dans les humeurs, dans ce qui somme toute circule dans l'organisme humain, la même chose que ce qu'on contemple à l'extérieur. De même que l'on participe intérieurement, dans le corps physique, au mouvement de la pierre qui tombe, de même on éprouve simultanément en

soi les éléments au niveau des processus internes ; la façon dont bile, flegme, et sang, agissent en se mélangeant dans le processus métabolique, comme on se l'imaginait, on la ressentait comme le vécu interne de son propre corps, mais comme la forme de vécu interne à laquelle correspondent les processus externes qui se déroulent entre l'air, l'eau, le feu, la terre.

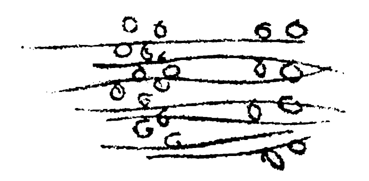
Chaleur – sang	Organisation du moi
Air – pneuma	Corps astral
Eau – flegme	Corps éth. – chimie
Terre – bile noire	Corps phys. – physique

Or on ne réussissait pas à oublier ici sa vie interne d'une façon aussi déterminée et radicale et à en communiquer encore suffisamment pour la vision extérieure. En matière de chute des corps, on était capable de mesurer par exemple la hauteur de chute au cours de la première seconde. On obtenait une loi d'inertie en s'imaginant qu'il pouvait précisément y avoir des points en mouvement qui ne perdent pas leur état de mouvement (dynamique) mais conservent au contraire leur vitesse. Mais en voulant évacuer de ce vécu intérieur ce que l'on avait ressenti en des temps plus anciens comme un vécu intérieur avec tant de particularité et de spécificité – les éléments –, on pouvait certes oublier son existence intérieure, mais on n'apportait pas dans le monde extérieur quelque chose d'équivalent à ce qu'était ou est la mesure, etc. Ainsi donc on ne réussissait pas à objectiver ce qui se rapportait à cette expérience de la même façon qu'on l'avait fait pour la physique. Et c'est là, au fond, que les choses en sont encore restées jusqu'à nos jours. Et c'est pour cette raison que jusqu'à présent la chimie, qui aurait pu se constituer pareillement

si on avait su faire sortir de soi vers le monde extérieur pour le corps éthérique autant que ce qu'on était parvenu à faire pour le corps physique, qui aurait pu devenir ainsi quelque chose qui puisse prendre place aux côtés de la physique, que cette chimie n'est rien devenue de cela, elle est au contraire encore aujourd'hui dans un état tel que lorsqu'elle veut parler de ses propres lois, elle parle de quelque chose d'assez indéterminé et vague. Car effectivement, par rapport au corps éthérique, la chimie veut la même chose que ce qu'on a fait avec la physique par rapport au corps physique. La chimie dit certes : Quand des corps s'unissent chimiquement, situation où comme on sait ils sont susceptibles de changer totalement de propriétés, état physique compris, il se passe bien sûr quelque chose. Mais si on ne veut pas seulement recourir à la représentation la plus simple et la plus commode, on ne sait pas grand chose de ce phénomène. L'eau se compose d'hydrogène et d'oxygène – soit, il faut s'imaginer ces deux corps combinés d'une façon ou d'une autre dans l'eau (dessin, jaune et rouge) ; mais sur la façon de s'imaginer cette



combinaison, on ne se forme aucune représentation que l'on puisse éprouver intérieurement. On l'explique alors par quelque chose d'extérieur, mais de très extérieur : l'hydrogène se composerait – admettons – d'atomes ou de molécules, l'oxygène également. Ceux-ci fusionnent, se télescopent et adhèrent désormais l'un à l'autre, etc. C'est-à-dire que dès lors qu'on avait oublié son vécu interne intime, on n'était plus dans la même situation qu'en physique, où l'on pouvait mesurer – car ce qui importait de plus en plus pour la physique, c'était de mesurer, de compter et de peser –, on était au contraire obligé de concevoir

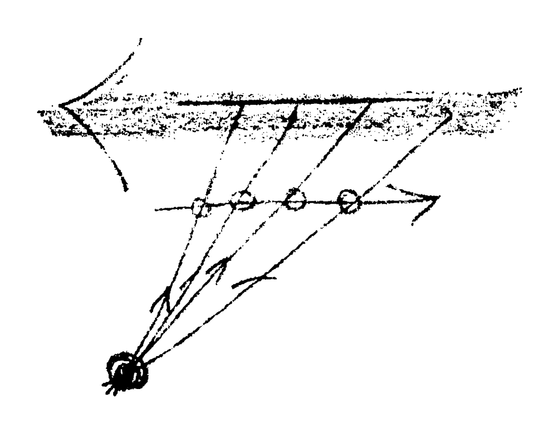


par la seule pensée le processus intérieur. Et c'est à ce stade que la chimie en est à certains égards restée jusqu'à aujourd'hui. Car la représentation qu'on se fait encore aujourd'hui de l'aspect intérieur de tels processus chimiques est au fond quelque chose que l'on rajoute par la pensée à ces processus.

On ne disposera d'une chimie à la hauteur de la physique que quand on se mettra – même si on ne possède plus l'expérience immédiate de l'être humain comme une clairvoyance instinctive des premiers temps –, à relier quand même à nouveau la chimie à l'homme en pénétrant pleinement ce qui a été exposé aujourd'hui. On n'y parviendra évidemment pas avant d'avoir perçu et discerné que même dans le domaine physique – au moins pour parachever la connaissance particulière en une vision du monde – on doit en fait relier à l'homme les pensées relatives aux phénomènes particuliers. Car ce qui vous arrive d'un côté du fait qu'on oublie le vécu intérieur et qu'on aborde ensuite le fait extérieur pour procéder à des mesures extérieures – et s'en tenir au fait extérieur, au fait dit objectif –, prend sa revanche de l'autre côté. Car il est facile de dire : L'inertie s'exprime dans le mouvement d'un point qui parcourt à chaque seconde la même distance. Mais un tel point n'existe pas. Ce mouvement uniforme n'apparaît nulle part là où on observe avec les moyens humains. Il n'apparaît nulle part car un objet mobile est toujours pris dans un certain contexte, il est ici ou là diminué dans sa vitesse. Bref, ce qu'on pourrait décrire comme une masse inerte[68], ou ce qu'on pourrait rapporter à la loi

d'inertie, cela n'existe pas. Alors que, quand on parle de mouvement et qu'on ne sait pas revenir à une participation intérieure au mouvement, donc au vécu intime simultané que l'on a de la nature, à l'appréhension, disons de la vitesse de chute par la façon dont on éprouverait soi-même les choses à cette vitesse, on est précisément obligé de dire : effectivement, là je suis complètement en dehors du mouvement. Je suis obligé de m'orienter au contact du monde extérieur. Par conséquent, si je vois un corps se mouvoir ici (*cf.* dessin), et que ce sont là ses positions successives, je suis obligé de percevoir d'une manière ou d'une autre que ce corps se meut. Si ceci derrière est un mur, je regarde dans cette direction, puis je regarde dans cette direction, je regarde dans cette direction, etc. Et quand je me représente tranquillement le mur de derrière, alors je dis : Ce corps se meut dans cette direction-là. — Mais il serait encore nécessaire pour cela que je dirige le regard à partir d'ici (cercle sombre), donc que je prenne encore conscience d'un vécu intérieur.

Si je ne m'oriente que là, à l'extérieur, je laisse totalement l'homme de côté, je le sépare complètement, et alors les mêmes questions vont se poser : y-a-t-il ici un objet



qui continue à se mouvoir ? ou est-ce que c'est cet objet qui est au repos et la paroi qui se déplace ? (*cf.* dessin). Je ne peux littéralement plus distinguer si ce corps se déplace dans la première direction ou si c'est la paroi qui se trouve derrière qui va dans la direction opposée. Et je peux au fond tout calculer à partir du premier ou du second des deux présupposés.

Donc je perds la possibilité de saisir tout bonnement le mouvement intérieurement, si je n'y participe pas par mon expérience intérieure. Et ceci vaut aussi pour d'autres ingrédients physiques, si je puis dire. Quand on a évacué toute participation intérieure à la chose, on est empêché de jeter encore quelque pont que ce soit vers le fait objectif. Si je suis moi-même en train de courir, je ne réussirai pas à dire qu'il est indifférent que ce soit moi qui courre ou que ce soit le sol qui se déplace dans la direction opposée ; mais si je considère moi-même en toute extériorité un autre homme qui se déplace sur un certain sol, il est tout à fait indifférent pour cette vision purement extérieure de la chose que ce soit l'homme qui s'en aille ou que ce soit le sol en dessous de lui qui parte dans l'autre direction. Et l'époque actuelle en est effectivement arrivée à un point tel qu'elle est en train d'éprouver j'aimerais dire la vengeance de l'esprit des mondes pour cette séparation d'avec l'élément physique.

Tandis que Newton, lui, était encore absolument certain de pouvoir supposer des mouvements absolus, nous voyons aujourd'hui beaucoup de gens s'efforcer de constater comment le mouvement, la connaissance du mouvement s'est perdue en même temps que le vécu intérieur de la chose. C'est bien l'essence de la théorie de la relativité qui veut aujourd'hui démonter le système de Newton. Cette théorie de la relativité apparaît d'une façon tout à fait historique. Elle est nécessaire aujourd'hui, car on n'ira pas au-delà si on reste précisément enfermé dans ces

représentations qu'on a totalement séparées de l'homme. Car pour connaître le mouvement ou le repos, il faut en même temps les vivre. Si on ne les vit pas, mouvement et repos ne sont eux-mêmes que des notions relatives.

Eh bien nous continuerons à parler de ces questions ici demain, à huit heures.

VIII

HUITIÈME CONFÉRENCE

Dornach, 3 janvier 1923

Mes très chers auditeurs, chers amis, en permanence affluent des témoignages de solidarité et de compassion[69]. Je me permettrai de rendre publics ici demain ou après-demain les témoignages en question.

J'ai essayé de vous montrer comment différents domaines de la pensée scientifique naissent à l'époque moderne. Je voudrais insérer un développement destiné à éclairer un peu ce qui s'est accompli là au cours de la formation de ces visions des choses propres aux sciences de la nature, parce qu'il est plus facile de comprendre de quoi il s'agit en fait au cours de l'avancée générale de l'évolution humaine quand on fait la lumière sur les choses à partir d'un certain point de vue. Il faut en effet tout à fait bien voir que ce qui se manifeste dans la culture et la civilisation extérieures des hommes est intérieurement j'aimerais dire comme parcouru, comme sillonné par une sorte de pulsation, une pulsation provenant de vues à un niveau profond, dont l'effet n'est pas toujours nécessairement celui de vues qui s'enseignent, mais qui sont effectivement le fondement de l'évolution – d'une manière que je me propose bien d'esquisser encore dans les prochains jours. Pour l'instant j'aimerais simplement dire que l'on comprend mieux de quoi il s'agit dans cette direction quand on recourt à ce que fut à certaines époques la science de l'initiation, la science des fondements profonds de la vie et du devenir universel.

Nous savons que plus nous remontons le cours de l'évolution humaine[70], plus nous rencontrons une faculté instinctive de connaissance de l'esprit, une vision clairvoyante

instinctive de ce qui se passe pour ainsi dire derrière les coulisses de l'existence. Et nous savons en outre qu'il est de nos jours possible d'accéder à un savoir plus profond, parce que, pour m'exprimer d'une manière familière, depuis le dernier tiers du XIX[e] siècle, après le développement de la marée haute de conceptions matérialistes et de sentiments matérialistes qui sont apparus au XIX[e] siècle, du seul fait des rapports du monde spirituel avec le monde physique, la possibilité s'est fait jour de tirer à nouveau directement du monde suprasensible des connaissances spirituelles. Depuis le dernier tiers du XIX[e] siècle, il est possible d'approfondir la connaissance humaine de telle façon qu'on en vient à voir en esprit dans ses fondements ce qui se déroule dans les processus naturels extérieurs.

De sorte que l'on peut dire à peu près : Une science instinctive ancienne de l'initiation fait place à une civilisation humaine exotérique, à une civilisation dans laquelle on perçoit dans le monde peu de choses d'un savoir direct de l'esprit. Et ensuite arrive à nouveau une nouvelle aurore du savoir de l'esprit, d'un savoir de l'esprit pleinement conscient maintenant, et non plus instinctif.

Nous nous trouvons au début de ce développement d'un nouveau savoir de l'esprit. Mais celui-ci continuera à l'avenir à se déployer. Or quand on a quelques aperçus de ce que l'homme considérait comme sa connaissance au temps de l'ancienne science instinctive de l'initiation, on prend conscience, sur l'arrière-plan de ces vues, de ce que jusqu'au début du XIV[e] siècle existaient dans le monde civilisé des conceptions qu'on ne peut pas comparer directement avec nos connaissances actuelles de la nature, parce qu'elles étaient d'une tout autre nature, conceptions que l'on peut encore moins comparer par ailleurs à ce que la science actuelle appelle la science de la vie psychique ou psychologie. Là encore on est obligé de dire qu'elle était d'une autre nature. Tant la réalité psycho-spirituelle de

l'homme que sa réalité physique et naturelle ont été d'une certaine façon saisies dans des représentations qui ne sont aujourd'hui plus du tout comprises par les hommes qui ne s'occupent pas expressément de la science de l'initiation. Il s'agissait d'une tout autre manière de penser, de ressentir.

Or, si nous comparons ces vues de l'époque précédente, qui sont connues aussi au moins partiellement par l'histoire, avec ce que fut l'ancienne science de l'initiation, nous trouvons malgré les défauts de ce qui nous en a été transmis qu'il existait de profondes vues, de profondes représentations de l'être humain, des rapports de l'être humain avec l'univers, etc. On ne consent pas volontiers aujourd'hui à rendre justice par exemple à quelque chose comme l'œuvre de Jean Scot Erigène[71] au IXe siècle sur la division de la nature. On n'y consent pas parce qu'on ne prend pas cette œuvre pour un monument historique sorti d'une époque où l'on pensait précisément tout à fait autrement qu'aujourd'hui, où l'on pensait comme on ne le comprend plus du tout quand on lit une telle œuvre aujourd'hui. Et quand des philosophes habituels décrivent ce genre de choses dans leurs études historiques, on n'a en fait affaire qu'à des mots. Un intérêt profond pour l'esprit véritable d'une œuvre telle que celle de Jean Scot Erigène sur la division de la nature, où nature signifie tout à fait autre chose que le mot nature dans la science ultérieure de la nature, un intérêt profond pour cet esprit n'existe en fait plus. Si l'on peut tout de même s'y intéresser en approfondissant la science de l'esprit, on est curieusement obligé de se dire la chose suivante : Ce Scot Erigène a développé des idées qui font sur vous l'impression de pénétrer extrêmement profondément dans la nature de l'univers, mais il a très certainement exposé ces idées dans son œuvre sous une forme trop insuffisante, trop peu incisive. Si on ne s'exposait pas au danger de parler sans respect à l'égard d'une œuvre tout de même remarquable de l'évolution

humaine, on devrait au fond dire en fait que Jean Scot Erigène ne savait déjà plus lui-même tout à fait consciemment ce qu'il écrivait. On le voit à sa description des faits. Même s'ils ne l'étaient pas autant que c'est le cas pour les historiens actuels de la philosophie, les mots qu'il avait empruntés à la tradition n'étaient déjà pour lui-même plus ou moins que des mots dont il ne discernait plus lui même le contenu profond. Quand on lit ces choses, on est en fait de plus en plus obligé de remonter dans l'histoire. Et de Scot Erigène, on le voit aisément dans ses écrits, on est immédiatement conduit aux écrits de celui qu'on appelle le Pseudo-Denys l'Aréopagite[72]. Je ne vais pas entrer maintenant dans ce problème de filiation, quand il a vécu, etc. Et à partir de ce Denys l'Aréopagite, on est à nouveau conduit plus loin en arrière. Il faut alors continuer ses investigations déjà véritablement armé de la science de l'esprit, et en remontant au deuxième, troisième millénaire avant le Christ, on arrive enfin à des vues profondes que l'humanité a précisément perdues, dont il ne subsiste précisément plus qu'un faible écho dans des écrits comme ceux de Jean Scot Erigène.

Mais si nous pouvons encore approfondir correctement les œuvres, même des Scolastiques, nous nous apercevrons que derrière un exposé conduit de façon incroyablement pédante et scolaire se cachent des idées profondes sur la manière dont l'homme conçoit le monde extérieur qui se présente à lui ; dont dans cette façon de concevoir les choses vit d'un côté le suprasensible, vit de l'autre côté le sensible, etc. Et quand on prend la tradition continue qui se fonde à son tour sur Aristote, qui a lui-même synthétisé à nouveau sous une forme logique et pédante un ancien savoir qui lui avait été transmis, on tombe sur la même chose : des vues profondes qui furent jadis bien comprises à certaines époques du passé, qui parviennent jusqu'au Moyen-Âge, qu'on se répète au cours des

époques successives tout en les comprenant de moins en moins. Voilà alors ce qu'il y a de caractéristique. Et au XIII[e], XIV[e] siècles, la compréhension disparaît presque totalement et un esprit tout nouveau se fait jour, précisément l'esprit de Copernic et de Galilée que j'ai essayé de vous caractériser dans sa nature profonde au cours des dernières conférences.

Partout où l'on effectue de ces investigations dont je viens précisément de vous indiquer l'esprit, on trouve que cet ancien savoir qu'on se transmet ainsi d'époque en époque, de moins en moins compris, jusqu'au XIV[e] siècle, que cet ancien savoir consistait pour l'essentiel dans le fait de vivre intérieurement ce qui se passe dans l'homme lui-même, dans le fait de vivre donc – cela sera très compréhensible après les développements des derniers jours – l'aspect mathématique et mécanique des mouvements et des déplacements humains, dans le fait de vivre un certain aspect chimique, comme nous dirions aujourd'hui, dans le mouvement humain interne des humeurs qui est traversé par le corps éthérique. De sorte que nous pouvons vraiment considérer le schéma que je vous ai écrit au tableau hier (*cf.* page 146) dans une perspective historique en quelque sorte. Nous pouvons en effet le considérer ainsi : Si nous regardons aujourd'hui à nouveau la nature humaine au moyen de notre science de l'initiation, nous avons le corps physique, le corps éthérique ou corps de forces formatrices, le corps astral – le psychisme interne – et l'organisation du moi. Or, je le disais déjà hier, il a précisément existé, né de l'ancienne science de l'initiation, un vécu intérieur du corps physique, un vécu intérieur de ce qui est mouvement, un vécu intérieur de la dimensionalité de l'espace, mais un vécu aussi d'autres processus physiques et mécaniques, et nous pouvons appeler ce vécu intérieur le vécu de l'élément physique dans l'homme. Ce vécu de l'élément physique dans

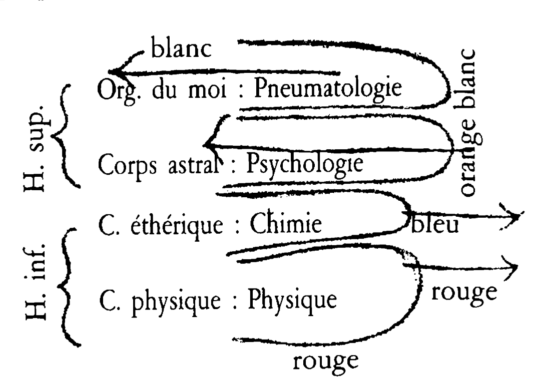
l'homme est justement en même temps le connaître de lois physiques et mécaniques : il existait une physique de l'être humain orientée vers le corps physique. À cette époque, personne n'aurait eu l'idée de chercher la physique autrement qu'à travers ce vécu intérieur de l'homme. Tandis qu'à l'époque galiléo-copernicienne, ce qui est vécu ainsi intérieurement est éliminé de l'homme en même temps que les mathématiques que l'on va effectivement ensuite appliquer à la physique et n'est plus saisi qu'abstraitement. Si bien que par conséquent nous pouvons dire : La physique sort de l'homme, alors qu'auparavant elle était enclose en l'homme lui-même.

On vivait un processus tout à fait analogue dans ce qu'on éprouvait intérieurement dans l'homme sous forme de processus humoraux, de processus propres aux composants aqueux, liquides, de l'organisme humain. J'attirais hier votre attention sur Galien dans les premiers siècles chrétiens, qui décrivit l'homme intérieurement en disant : Dans l'homme vit de la « bile noire » qui circule dans les courants humoraux, du « sang », le « flegme » et la bile ordinaire, la « bile blanche » ou « bile jaune ». C'est grâce aux confluences, grâce aux influences réciproques de ces courants humoraux que l'être humain se développe dans le monde physique. Mais ce que Galien prétendait là, il ne le devait pas à des méthodes semblables à nos méthodes physiologiques actuelles, cela reposait au contraire encore pour l'essentiel sur un vécu intérieur. Certes, Galien le tenait déjà aussi de la tradition. Mais ce qu'il tenait de la tradition, ce qu'il ne faisait qu'emprunter à un héritage spirituel, on le vivait jadis intérieurement dans la partie fluide de l'organisme humain qui est traversée par le corps éthérique ou corps de forces formatrices.

C'est en raison de ce fait que je n'ai pas non plus décrit les philosophes grecs[73] au début de mes *Énigmes de la philosophie* comme on les décrit habituellement. Si vous relisez

les manuels classiques d'histoire de la philosophie, vous trouverez en effet partout la chose consignée ainsi : Thalès méditait sur l'origine de ce qui se trouve dans le monde sensible, et il cherchait l'origine, le point de départ de toutes choses dans l'eau. Héraclite, lui, cherchait ce point de départ dans le feu, d'autres dans l'air, d'autres dans le solide, par exemple dans une certaine catégorie d'atomes, etc. Le fait que l'on puisse dire des choses pareilles sans rendre compte du fait qu'il est au fond inexplicable que Thalès ait enseigné l'eau, Héraclite le feu, comme l'origine des choses, ne surprend pas davantage les hommes à notre époque. Vous n'aurez qu'à relire le passage de mon livre *Les énigmes de la philosophie*, et vous verrez combien la conception de Thalès qui s'est exprimée dans cette thèse : Tout est issu de l'eau –, reposait tout simplement sur un vécu *intérieur*. Il sentait l'activité de ce qu'on appelait précisément autrefois l'élément aqueux, et ce qui fonde le processus naturel extérieur, il le sentait apparenté à cette activité intérieure, et il décrivait donc le fait externe à partir de ses vécus intérieurs. De même Héraclite qui, lui, était, j'aimerais dire, d'un autre tempérament. Thalès, comme nous le dirions aujourd'hui, était précisément un flegmatique qui vivait dans la « lymphe » ou le « flegme » intérieur. Il décrivait donc le monde en flegmatique : Tout est issu de l'eau. – Héraclite, lui, était le colérique qui vivait et ressentait le « feu » intérieur. Il décrivait le monde tel qu'il l'éprouvait. Et à côté d'eux, il y avait des esprits encore plus pénétrants, qui ne sont plus consignés par la tradition extérieure. Ceux-là en savaient encore plus sur les choses. Ce qu'ils savaient s'est perpétué par la suite et était encore accessible sous forme de tradition dans les premiers siècles chrétiens, permettant ainsi à Galien précisément de parler des ses quatre composants de la nature humorale interne de l'homme.

Ce qu'on savait là de la nature humorale interne, le fait que ces quatre genres d'humeurs : bile jaune, bile noire, sang et flegme, se mêlent, se mélangent – ce qu'on considère aujourd'hui comme de l'infantilisme, c'est après tout compréhensible –, c'est cela qui constitue en fait la chimie humaine interne. Il n'y avait tout bonnement pas d'autre chimie à cette époque. Car ce qu'on considérait extérieurement comme des phénomènes relevant aujourd'hui du domaine de la chimie, on l'appréciait d'après ces vécus internes, si bien que nous pouvons parler d'une chimie interne reposant sur des vécus de l'homme humoral, si je puis me servir de cette expression, traversé par le corps éthérique. Et c'est ainsi que nous trouvons cette chimie liée à l'homme dans les temps anciens. Elle s'en dégage plus tard, tout comme les mathématiques et la physique, et devient une chimie extérieure (*cf.* schéma). Pensez seulement un peu à la façon dont cette physique et cette chimie des temps anciens ont été ressenties par les hommes ! Elles ont été ressenties comme quelque chose qui était en quelque sorte un morceau d'eux-mêmes, pas comme quelque chose qui fût exclusivement la description d'une nature extérieure avec ses processus. C'était cela l'essentiel. C'était une physique vécue, une chimie vécue. À une époque où l'on sentait la nature extérieure dans son



corps physique, dans son corps éthérique, on vivait aussi ce qui se situe dans le corps astral et ce qui se situe dans l'organisation du moi autrement que plus tard. Nous possédons aujourd'hui une psychologie. Mais cette psychologie – on devrait se l'avouer mais on ne le fait pas – c'est effectivement un inventaire qui ne contient que des abstractions. Penser, sentir, vouloir, au même titre que la mémoire, l'imagination morale, etc., vous ne les trouvez en fait cités que comme des abstractions. Cette situation s'est instaurée peu à peu à partir de ce qu'on admettait encore comme son propre contenu d'âme. La chimie et la physique, on les avait éliminées ; penser, sentir et vouloir, on n'élimina pas cela, on le conserva, mais cela se dilua peu à peu, à ce point qu'en fait cela finit par n'être plus qu'un inventaire des abstractions les plus irréelles. Que cela soit devenu des abstractions sans réalité, on peut le prouver avec la plus grande facilité. Prenons en effet comme exemple les gens qui parlaient encore du penser, du vouloir aux XVe, XVIe siècles par exemple[74]. Tels qu'ils parlaient – s'il vous plaît, prenez des ouvrages assez anciens sur ces questions –, tout cela a encore le caractère d'une chose relativement concrète. On a le sentiment que quand une personne de ce genre parle du penser, elle en parle encore comme si ce penser était encore vraiment en elle une somme de processus intérieurs, comme si les idées se heurtaient, se portaient. Il reste encore aussi un vécu des idées. L'affaire n'est pas encore aussi abstraite qu'elle l'est devenue plus tard. Elle l'est devenue à tel point plus tard que par la suite, lorsque vint le XIXe siècle et la fin du XIXe siècle, il était devenu aisé aux philosophes de dénier purement et simplement toute réalité à ces abstractions et de ne plus en parler que comme des images-reflets internes, etc., ce qu'a précisément fait d'une façon particulièrement spirituelle Richard Wahle souvent cité, qui cette fois décrète que le moi, le penser, le sentir et le

vouloir ne sont plus que des illusions. D'abstractions qu'ils étaient, ils deviennent ensuite des illusions, les contenus internes de l'âme.

Précisément à cette époque, où l'homme sentait le fait qu'il marche comme un processus se déroulant en même temps avec lui et avec le monde, où il percevait le mouvement de ses humeurs de telle façon qu'il savait que lorsqu'il se déplaçait disons en plein soleil, donc lorsqu'il y avait des effets externes, sang et flegme se déplaçaient en lui autrement que pendant les rigueurs de l'hiver. Il vivait les mouvements du sang et du flegme en lui-même, mais il les vivait conjointement avec l'éclat du soleil ou avec l'absence de soleil. De même qu'il vivait effectivement le fait physique et le fait chimique conjointement avec le monde, de même il vivait aussi penser, sentir et vouloir conjointement avec le monde. Il ne les reléguait pas seulement dans son intériorité, à la manière d'époques ultérieures où ils s'évaporèrent peu à peu en abstractions totales, au contraire c'est dans l'expérience de ce qui se passe là, dans l'homme, et pas dans ce qui constitue le mouvement des humeurs ou dans ce que représentent les mouvements physiques, les déploiements de forces physiques, mais dans ce qui fait partie de l'entité astrale de l'homme, de son être psychique, c'est dans ce vécu intime qu'était contenu ce qui faisait pour l'époque d'alors l'objet d'une psychologie (*cf.* schéma p. 160).

Or on liait alors totalement celle-ci à l'homme. Avec l'avènement de l'époque des sciences de la nature, l'homme a donc rejeté la physique, la chimie dans le monde ; quant à la psychologie, il l'a projetée au fond de lui-même. On peut notamment suivre ce processus chez Bacon de Verulam, chez John Locke. Tout ce qu'on expérimente en fait de contenu psychique au contact du monde extérieur : son, couleur, qualité calorique, on le projette en l'homme.

Ce processus a lieu davantage encore en ce qui concerne l'organisation du moi. L'organisation du moi est réellement devenue peu à peu un vécu bien mince. De la façon dont on regarde ici en soi, le moi est devenu peu à peu quelque chose qui ressemble à un point. C'est pourquoi il est devenu en retour très facile pour les philosophes d'en escamoter la notion dans leurs discussions. Ce n'était pas la conscience du moi mais le vécu du moi qui était plein de contenu, pleinement réel, pour les temps anciens. Et le vécu intime du moi s'exprimait dans ce qui était désormais une science à un degré plus élevé que la psychologie, une science que l'on peut appeler une pneumatologie. L'homme a fait aussi entrer celle-ci en lui autrefois et il l'a diluée jusqu'à en faire sa sensation vraiment bien ténue du moi (*cf.* schéma p. 160).

Quand l'homme avait le vécu interne de son corps physique, il avait le vécu de la physique, il avait en même temps ce qui se déroule dans la nature extérieure parallèlement aux processus de son corps physique. Et il en est de même du corps éthérique. On n'y vivait pas seulement intérieurement l'éthérique, mais aussi, sur le plan physique, le monde des humeurs, régi cependant par l'éthérique. Qu'est-ce qu'on vit donc intérieurement quand l'homme perçoit le fait psychologique, quand il vit et éprouve les processus de son corps astral ? On vit intérieurement ce qui constitue, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi, l'homme pneumatique. Car nous ne sommes pas seulement des formations organiques solides, des formations organiques humorales, donc des formations aqueuses, nous sommes au contraire aussi en permanence intérieurement gazeux et aériens, pneumatiques. Nous inspirons l'air, nous l'expirons à nouveau. Dans l'union intime avec la transformation intérieure de l'air, l'homme vivait le contenu de la psychologie. C'est pourquoi celle-ci était plus concrète. Lorsqu'on eut éliminé l'expérience pneumatique intime de

l'air, qu'on eut éliminé du contenu de pensée ce qu'on peut suivre aussi extérieurement, ce contenu de pensée devint précisément de plus en plus abstrait, de pures idées. Représentez-vous comment le philosophe hindou s'efforçait dans ses exercices de devenir si parfaitement conscient de lui-même que dans la respiration, dans le processus respiratoire, se produisait quelque chose d'analogue au processus de pensée. Il produisait un processus respiratoire régulé pour progresser dans ses pensées. Il savait que penser, sentir et vouloir est quelque chose qui n'est pas cette espèce de baudruche pleine de vent que nous nous imaginons aujourd'hui, mais quelque chose qui était tout de même bien en rapport avec la nature extérieure et surtout avec la nature intérieure par la respiration, qui était donc en rapport avec l'air. Si l'on peut donc dire : L'homme a éliminé l'élément physique, l'élément chimique de son organisation, on peut aussi dire : Il a absorbé l'élément psychologique tout en rejetant l'élément extérieur, à savoir le vécu aérien et respiratoire. Il s'est rejeté lui-même de l'élément physique et de l'élément chimique pour ne plus observer en fait de physique et de chimie que le monde extérieur ; il a rejeté et éliminé le monde extérieur, l'air, de l'élément psychologique et il a de même rejeté et éliminé du fait pneumatologique le fait calorique. C'est ainsi que l'on en fit la ténuité du moi.

Par conséquent, si j'appelle ceci – corps physique et corps éthérique – : l'homme inférieur (*cf.* schéma p. 160) ; corps astral et organisation du moi : l'homme supérieur, je peux dire : Au passage d'une époque plus ancienne à celle des sciences de la nature, l'évolution historique montre que l'homme a éliminé de son être l'élément physique, l'élément chimique, et qu'il n'a plus intégré dans ses concepts physiques et chimiques que la nature extérieure. En psychologie et en pneumatologie, l'homme a développé des représentations dont il a éliminé la nature

extérieure, pour ne plus vivre que ce qu'il en restait encore en lui dans ses représentations. En psychologie, il lui en resta assez pour avoir encore au moins des mots pour les contenus psychiques. Pour le moi, il lui en resta si peu que la pneumatologie, selon un processus partiellement préparé il est vrai par la dogmatique, mais aussi par d'autres voies, disparut complètement. Tout se ratatina en ce point du moi.

Voilà ce qui prit la place de ce qu'on avait vécu autrefois purement dans une unité quand on disait : Nous avons quatre éléments, la terre, l'eau, l'air, le feu ; la terre, on la vit en soi-même quand on vit le corps physique ; l'eau, on la vit en soi-même quand on vit le corps éthérique en tant que ce qui meut les humeurs, associe et dissocie les humeurs ; l'air, on le vit quand on vit le corps astral dans le penser, le ressentir et le vouloir, car on vivait le penser, le ressentir et le vouloir comme ondoyant sur le processus de respiration intérieure ; et la chaleur ou le feu, comme on l'appelait alors, on la vivait dans la sensation du moi.

Nous pouvons donc dire : La vision propre aux sciences de la nature de l'époque moderne s'est développée au cours d'une modification totale du rapport de l'homme à soi-même. Et quand on suit précisément l'évolution historique armé de cette compréhension, on trouve en tout premier lieu ce que je vous ai dit précédemment, et à chaque époque nouvelle de nouvelles descriptions des anciennes traditions, mais de moins en moins comprises. Et les visions d'un Paracelse, d'un Van Helmont, d'un Jakob Boehme[75] par exemple sont alors des témoignages bien étranges de ces anciennes traditions.

Chez Jakob Boehme, celui qui sait accéder à l'intelligence de ce genre de choses sent directement que celui qui parle là est un homme extraordinairement simple qui tient sa connaissance de sources dont il n'est évidemment pas possible de parler aujourd'hui, qui nous entraîneraient

trop loin, mais qu'en fait, d'une façon qui est vraiment difficile à comprendre parce qu'elle est très maladroite, Jakob Boehme, à travers cette description maladroite adopte des intuitions anciennes très profondes qui se sont simplement perpétuées par des voies populaires. Dans quelle situation se trouvait donc quelqu'un comme Jakob Boehme ? Tandis que Giordano Bruno, qui appartient à la même époque, se situe dans cette phase toute nouvelle pour lui de l'évolution humaine comme je vous l'ai expliqué dans une conférence précédente de ce cours, nous voyons chez Jakob Boehme qu'il met la main de toute évidence sur toutes sortes d'œuvres qui sont bien sûr perdues aujourd'hui. Devant des œuvres qui dans leur présentation extérieure ont un aspect des plus hétérogènes, il pressent par une sorte de disposition intérieure que cela remonte à un sens primordial. Et à travers j'aimerais dire d'immenses obstacles intérieurs qui donnent précisément à la chose un tour d'autant plus maladroit, il présente à son tour cette sagesse primordiale qu'il avait reçue de traditions encore plus maladroites, insuffisantes. Lui a su toutefois remonter à un stade plus précoce grâce à son illumination intérieure.

Et si l'on remonte maintenant aux XVe, XVIe siècles, et surtout aux XVIIe et XVIIIe siècles, et que l'on regarde au-delà de phénomènes isolés tels que ceux de Paracelse et de Jakob Boehme, qui ne sont en fait que des monuments d'une époque révolue, et que l'on prend ce que l'on trouve dans le courant éxotérique continu de l'évolution humaine, en appliquant les critères de la science de l'initiation et en examinant la chose à la lumière de cette science, alors on a l'impression suivante : Plus personne ne sait plus rien à cette époque des fondements profonds de la nature des mondes. L'expulsion de la physique hors de l'homme, l'expulsion du chimisme hors de l'homme ont déjà eu lieu, on voit que l'on se moque déjà de l'alchimie

Et on avait bien sûr raison de s'en moquer car ce qui subsistait encore des anciennes traditions sous la forme de l'alchimie du Moyen-Âge, on pouvait s'en moquer. On avait la psychologie transportée à l'intérieur de l'homme et une pneumatologie extrêmement diluée. On avait donc rompu avec ce qu'on avait su jadis de l'homme et on vivait d'un côté ce qu'on avait séparé de l'homme, de l'autre ce qu'on avait jeté chaotiquement dans l'homme. Et on a envie de dire que cette situation que nous venons de caractériser s'observait partout, dans tout ce qu'on recherchait désormais comme connaissance de l'homme.

Et voici qu'apparaît par exemple au XVII[e] siècle une manière de voir qui, quand on l'examine en tant que conception isolée, reste à vrai dire passablement incompréhensible, mais qui replacée dans l'histoire devient tout à fait compréhensible, on voit apparaître cette idée que toute la somme des processus de nutrition qu'un homme connaît à l'intérieur de soi reposent sur une sorte de fermentation. Ce que l'homme prend comme nourriture, il l'enduit de salive, l'imprègne de sucs, par exemple le pancréas, et, comme on le disait à peu près, différents degrés de fermentation s'accomplissent ici. Si l'on considère ces choses du point de vue actuel, lequel bien entendu n'est aussi une fois de plus que temporaire, on peut bien sûr ironiser là-dessus. C'est qu'on ne cherche pas la compréhension, mais tout au plus une présentation professorale. Mais si l'on approfondit cette question, on voit d'où viennent de telles idées assurément si singulières sur l'être humain. Les anciennes traditions, qui chez Galien encore, et encore avant lui reposaient sur des vécus intérieurs et avaient alors un sens positif, sont en train de s'éteindre complètement. Et la chimie séparée qui devrait maintenant exister extérieurement n'en est qu'à l'état de tout premiers éléments. L'expérience interne, on ne l'a plus ; l'expérience externe, elle ne s'est pas encore développée.

Et on est ainsi dans la situation de ne pouvoir parler des processus internes de la nutrition que selon des représentations extrêmement fragiles propres à la nouvelle chimie, comme d'une sorte de fermentation indéterminée. Et c'étaient les successeurs attardés de la théorie de Galien, qui ressentaient certes encore que pour comprendre l'homme il faut partir du mouvement de ses *humeurs*, donc de l'élément liquide en lui, mais qui commençaient en même temps déjà à ne considérer les faits chimiques qu'à partir des processus extérieurs et qui appliquaient donc désormais à l'homme les processus de fermentation considérés d'une façon extérieure. L'homme était devenu un sac vide parce qu'il ne vivait plus rien en lui. Dans ce sac vide, on fourrait maintenant ce qui était devenu une science extérieure. Or à l'époque, au XVIIe siècle, c'était encore peu de chose. On avait là des représentations vagues sur les fermentations et des processus analogues. Ce sont elles que l'on fourrait maintenant dans l'homme. Ce fut ce qu'on appela au XVIIe siècle l'école iatrochimique[76].

Quand on considère les iatrochimistes, on se dit que ceux-ci ont encore dans leurs représentations quelque chose comme de petites ombres de l'ancienne théorie des humeurs reposant sur des vécus internes. Mais il y en eut d'autres qui – plus ou moins contemporains de ces iatrochimistes – n'avaient même plus aucune de ces représentations fantomatiques, et qui commençaient à considérer l'homme tel qu'il apparaît par exemple quand nous ouvrons aujourd'hui un ouvrage d'anatomie. Quand nous ouvrons aujourd'hui un ouvrage d'anatomie, l'homme y est présenté ainsi : On y présente effectivement un système osseux, on y présente l'estomac, le cœur, le foie, et celui qui suit cela pas à pas en retire involontairement l'impression que cela constitue l'homme dans son entier, et que celui-ci se compose d'organes plus ou moins solides aux contours nets et précis. Ces organes existent bien sûr

aussi à certains égards. Mais la partie solide – la partie « terre » au sens ancien – représente en fait tout au plus un dixième de l'être humain. Pour le reste, l'homme est une colonne liquide. Cela, le fait que l'homme est une colonne liquide et que c'est au sein de cette colonne liquide que se forment ces organes aux contours précis et solides, ces organes qui ne font que baigner dedans et que l'on se contente précisément de nos jours de dessiner, suscitant ainsi en particulier chez le profane la conviction qu'on a compris l'être humain de cette façon, cela on l'a peu à peu complètement oublié, évidemment pas dans le discours mais dans la méthode d'examen. C'est cette image que vous voyez se déployer devant vous quand vous regardez les planches d'un atlas anatomique actuel, mais cela vous donne une image fausse de la chose. Cela ne représente qu'un dixième de l'être humain. L'autre homme, il faudrait le faire figurer en dessinant au sein de ces formations, de l'estomac, du foie, etc. un courant permanent de liquides prenant les aspects les plus divers, une pénétration réciproque de différents liquides, une interaction entre différents liquides (*cf.* dessin p. 170). Qu'en est-il à proprement parler ? On s'est fait à ce sujet des représentations tout à fait fausses parce qu'on ne considérait plus pour ainsi dire que les organes solides et bien délimités de l'être humain. Et il arriva ainsi par exemple que les gens fussent extraordinairement frappés au XIXe siècle de voir que quand l'homme boit un premier verre d'eau – c'est d'eau que je vais parler à présent – cela donne l'impression qu'il pénètre l'homme de part en part complètement et qu'il est assimilé partout par ses organes comme on le conçoit. Mais quand il boit son deuxième, son troisième verre d'eau, il n'a pas du tout l'impression qu'il soit assimilé de la même façon. Ce sont des choses qu'on remarque alors, mais on ne sait plus les expliquer parce qu'on a élaboré une vision tout à fait fausse, si je puis m'exprimer ainsi, de



l'homme liquide, dans lequel le corps éthérique a été l'entité motrice qui associe et dissocie les liquides, qui est à l'origine de la chimie organique de l'être humain.

Eh bien, au XVII[e] siècle, on a vraiment commencé à ignorer peu à peu complètement cet homme liquide et à n'envisager que ses parties solides bien délimitées. On en vint ainsi peu à peu à regarder l'homme comme une combinaison de parties solides. Là, à l'intérieur de ce monde fait de parties solides bien délimitées, tout se déroule selon un ordre mécanique. Là, les choses se heurtent ; cela bouge ; certaines choses sont pompées, les choses fonctionnent à la manière de pompes aspirantes ou foulantes. On considère donc le corps humain d'une façon mécanique, comme un corps n'existant que par la combinaison de ces organes solides bien délimités. Et peu à peu

naquit de ce point de vue iatrochimique, et en fait déjà en même temps que lui, la conception iatromécanique voire iatromathématique[77]. Où l'on vit bien sûr fleurir avec une force toute particulière une vision comme celle qui veut que le cœur soit en fait une pompe qui pompe le sang à travers le corps – n'est-ce pas, d'une façon parfaitement mécanique – parce qu'on ne savait plus que les liquides internes de l'homme ont une vie interne propre, que par conséquent ces liquides se meuvent par eux-mêmes, que le cœur n'est qu'un organe sensoriel pour percevoir le mouvement de ces liquides à sa manière. On inversa ainsi complètement la situation, on ne considéra plus le mouvement de ces liquides, la vitalité interne de ce mouvement des liquides, le corps éthérique qui est à l'œuvre dedans, et le cœur devint un appareil mécanique, il l'est au fond encore aujourd'hui pour la plupart de ceux qu'on qualifie de physiologistes et de médecins.

École iatrochimique
École iatromécanique
Stahl : force vitale
École dynamique

Les iatrochimistes ont donc encore une ombre de connaissance du corps éthérique. Dans ce qu'exposait Galien existait encore tout à fait une pleine conscience du corps éthérique. Dans ce qu'exposait par exemple van Helmont ou Paracelse existe une ombre de conscience du corps éthérique, chez les iatrochimistes officiels qui s'occupaient de cette école l'ombre encore plus ténue d'une conscience. Il ne subsistait plus aucune conscience de ce corps éthérique chez les iatromécanistes. Toute représentation du corps éthérique s'était évaporée et l'on ne se représentait l'homme qu'en tant que corps physique, et exclusivement d'après ses composants solides, que l'on traitait maintenant par la physique, que l'on avait déjà fait

sortir aussi de l'homme, que l'on appliquait donc extérieurement à cet homme qu'on ne comprenait plus. On avait commencé par faire de l'homme un sac vide – j'aimerais me servir encore une fois de cet exemple –, on avait fondé la physique à l'extérieur d'une façon abstraite et projeté alors derechef cette physique dans l'homme. De sorte qu'on n'était pas en présence de l'entité vivante de l'être humain, mais d'un sac vide bourré de théories.

Il en est encore ainsi aujourd'hui. Car ce que par exemple la physiologie ou l'anatomie nous racontent aujourd'hui de l'être humain, ce n'est pas l'homme, c'est la physique qu'on a éliminée de l'homme, qui a été désormais modifiée dans la mesure où on l'a à nouveau introduite dans l'homme. C'est précisément quand on considère l'évolution d'un point de vue vraiment intérieur que l'on voit comment les choses ont suivi leur cours. Les iatrochimistes avaient encore une ombre de conscience du corps éthérique, les iatromécanistes n'en avaient plus aucune. Vint alors quelqu'un, Stahl[78]. Si l'on tient compte de son époque, c'était en fait un homme extrêmement sagace. Il avait manifestement été se documenter chez les iatrochimistes. Ces processus de fermentation internes ne le satisfaisaient pas du tout parce qu'ils ne faisaient que ramener à nouveau à l'intérieur de cet homme-sac la chimie qu'on avait déjà rejetée à l'extérieur. Les iatromécanistes à plus forte raison, car ceux-ci se contentaient de ramener la physique mécanique extérieure dans cet homme-sac. Mais il n'y avait plus rien du corps éthérique en tant que force motrice du mouvement des humeurs, plus aucune tradition. Il n'y avait aucun moyen de s'en informer. Que fit Stahl aux XVIIe, XVIIIe siècles ? Il s'inventa quelque chose, parce qu'il ne restait plus rien dans la tradition – il s'inventa quelque chose. Il se dit : Ce qui se passe à l'intérieur de l'homme en fait de processus physiques, en fait de processus chimiques, cela ne peut quand même vraiment

pas être bâti sur cette physique et cette chimie que l'on découvre maintenant pour le monde extérieur. Mais il ne disposait de rien d'autre pour faire entrer cela dans l'homme. C'est ainsi qu'il s'inventa ce qu'il appela la « force vitale ». C'est par cette invention qu'il fonda l'école dynamique. Ce fut par conséquent une invention *a posteriori* pour quelque chose qu'on avait perdu. À dire vrai, Stahl était effectivement encore animé d'un certain instinct. Il lui manquait quelque chose. Comme il n'en disposait pas, au moins il l'inventa : la force vitale. Le XIXe siècle eut ensuite toutes les peines du monde à se débarrasser de cette force vitale. D'ailleurs elle n'était en réalité rien de plus qu'une invention et l'on se donna ensuite toutes les peines du monde pour se débarrasser de cette force vitale.

Telle est donc effectivement la situation : on lutte pour faire entrer à nouveau dans cet « homme »-sac vide quelque chose qui y ait sa place d'une façon ou d'une autre. On en vint ainsi à se dire à son tour de l'autre côté : La mécanique, nous l'avons. Comment se déplace et réagit une machine, on le sait. Et alors on planta la machine dans cet homme-sac vide : *L'homme machine* de De la Mettrie[79]. L'homme est une machine. Le matérialisme ou à proprement parler le mécanisme du XVIIIe siècle, comme par exemple dans le *Système de la nature* d'Holbach[80], que Goethe détestait tant dans sa jeunesse, est l'impuissance à accéder à la nature de l'homme au moyen de ce qui était déjà devenu si actif dans la nature extérieure à cette époque et par la suite. Et le XIXe siècle continua encore à se casser les dents sur cette impuissance : On était incapable de parvenir jusqu'à l'être humain.

Or on n'en prétendait pas moins trouver le moyen de se représenter l'homme. On eut donc l'idée de le présenter comme un animal plus évolué. On ne comprenait certes pas non plus l'animal, car, excepté la pneumatologie, on

avait aussi besoin de la physique, de la chimie, de la psychologie au sens ancien pour comprendre l'animal. Mais qu'on ait aussi besoin de ce genre de choses pour l'animal pour pouvoir le comprendre, on ne s'en rendit tout d'abord pas compte. Ma foi, on partit tant bien que mal de quelque chose, n'est-ce pas ? Et c'est ainsi que l'on ramena autrefois l'homme, au XVIII[e] siècle à la machine, au XIX[e] siècle à l'animal. Tout cela se comprend très bien historiquement. Cela a son sens, positif, dans toute la marche de l'évolution humaine, car c'est sous l'influence de cette non-connaissance de la nature humaine qu'apparurent les façons de ressentir l'homme à l'époque nouvelle. Si la psychologie et la pneumatologie que l'homme vivait en dehors de lui-même avaient conservé les anciennes conceptions de la physique interne, de la chimie interne, l'impulsion de la liberté ne se serait par exemple jamais éveillée au cours de l'évolution de l'humanité. Il fallait que l'homme se perde en tant qu'être lié aux éléments pour se trouver en tant qu'être libre. Cela, il ne put le faire que lorsqu'il se retira un moment de lui-même d'une certaine façon, qu'il ne fit plus attention à son propre être, qu'il s'occupa de faits extérieurs, et que, voulant des théories sur lui-même, il prit en lui ce qui convenait alors très bien à la compréhension du monde extérieur. C'est dans cet intervalle de temps durant lequel l'homme s'accorda du temps à lui-même pour développer quelque chose comme le sens de la liberté, c'est dans cet intervalle de temps que l'homme développa les représentations des sciences de la nature, ces représentations qui sont, j'aimerais dire, si robustes qu'elles peuvent comprendre la nature extérieure, mais trop grossières pour la nature humaine, parce qu'il ne se donna pas la peine de les affiner assez pour qu'elles comprennent aussi l'homme en même temps. Apparurent les concepts des sciences de la nature, lesquels s'appliquent bien à la nature, célébrent avec faste leurs immenses

triomphes, mais sont inexploitables pour assimiler et faire place en eux à la nature humaine.

Ceci vous montre bien aussi que je ne cherche vraiment pas à produire une critique de la mentalité des sciences de la nature, mais seulement leur caractéristique. C'est précisément parce qu'il n'était plus accablé par tout ce dont il devait en fait subir la charge quand il portait encore en fait en soi toute cette situation, que l'homme parvient à la pleine conscience de sa liberté. Cette expérience vécue de la liberté de l'homme apparut lorsque l'homme s'aménagea une science qui dans sa robustesse ne convenait qu'à la nature extérieure mais qui, comme elle n'est en effet tout de même pas une totalité précisément, peut bien sûr à son tour subir la critique, n'est pas applicable à l'homme, n'est en fait le plus commodément applicable qu'en tant que physique, en chimie cela commence déjà à faire des difficultés, la psychologie devient en fait une abstraction totale. Mais les hommes devaient nécessairement passer par une époque qui se déroule de cette façon, pour parvenir précisément par un côté tout à fait différent, par le côté de la conscience de leur liberté, à une appréhension morale du monde individuellement différenciée. On ne peut pas comprendre la naissance des sciences de la nature à l'époque moderne si on ne la considère que par un seul côté, si on ne la considère pas comme un phénomène parallèle à la prise de conscience par l'homme de sa liberté qui se développe et émerge à la même époque ; parallèle à tout ce qui est lié à cette conscience de sa liberté sur les plans moral et religieux.

C'est pourquoi nous voyons qu'à des gens qui fondent les idées des sciences de la nature comme Hobbes[81] ou Bacon, il manque la possibilité – vérifiez-le vous-mêmes chez Hobbes – de rattacher l'homme à ce que l'esprit et l'âme représentent dans l'univers. Et l'on s'aperçoit chez Hobbes qu'il pose déjà d'un côté, je dirais, de la manière la

plus radicale, le germe des représentations propres aux sciences de la nature, que de l'autre côté il élimine de la vie sociale des hommes toute réalité spirituelle, pose le principe de la guerre de tous contre tous, donc ne reconnaît aucune obligation procédant d'une quelconque réalité suprasensible dans la vie sociale, par conséquent que, sous une forme un peu caricaturale, il formule en fait pour la première fois théoriquement la conscience de la liberté.

Oui, précisément, l'évolution de l'humanité n'est absolument pas linéaire. Il faut considérer les courants qui évoluent les uns à côtés des autres, alors seulement on parvient à comprendre le sens de l'évolution historique de l'homme.

IX

NEUVIÈME CONFÉRENCE

Dornach, 6 janvier 1923

Il est dans la nature de la chose, nous le savons, que l'objet d'un tel cycle de conférences soit à proprement parler inépuisable, que les choses soient susceptibles d'être élargies et surtout approfondies. Mais comme il faut tout de même, hélas, aboutir à un moment à une conclusion, il faut se contenter de donner des orientations et des indications. C'est pourquoi je ne pourrai bien entendu que compléter aujourd'hui les maigres orientations et indications déjà données de façon que ce tableau offre au moins dans un certain sens une sorte de conclusion.

Si nous repartons encore une fois de l'entité de l'homme, telle qu'elle peut nous être donnée par les recherches de la science de l'esprit, nous sommes obligés de dire : Nous distinguons dans l'homme son corps physique, son corps éthérique ou corps de forces formatrices, son corps astral, lequel représente effectivement pour l'essentiel son existence psychique interne, et son organisation du moi. Soyons bien au clair sur le fait que le corps physique au sens propre ne vit que dans cette partie relativement restreinte de l'organisation humaine que l'on peut caractériser comme une chose solide aux contours nettement délimités, qu'en revanche tout ce qui est sucs, humeurs, tout ce qui est liquide dans l'organisme humain, est déjà ainsi saisi par le corps éthérique ou corps de forces formatrices que tout cela se trouve en permanence dans des associations, des dissociations, des combinaisons, des solutions chimiques, dans un courant permanent, mais dans des courants qui sont précisément provoqués aussi à leur tour par des associations, des dissociations, des

solutions, des combinaisons. Soyons ensuite au clair sur le fait qu'au sein de cette organisation humaine, il se trouve des substances gazeuses, aériennes, comme ce qui réside dans l'activité de l'oxygène par exemple et d'autres corps gazeux par nature. Or c'est en elles qu'œuvre l'organisation astrale. Et enfin, dans tout ce qui est chaleur en l'homme agit l'organisation du moi. Les choses ne sont cependant pas telles que l'on puisse se permettre de prendre maintenant schématiquement ce que je viens de vous dire, il faut au contraire être bien au clair sur le fait que par exemple tout ce qui est sucs et liquides est parcouru par les rythmes du corps de forces formatrices et entraîne aussi ce qui est solide, que tout est intimement en corrélation, dans un jeu d'interactions réciproques au sein de l'organisation humaine. Il faut toujours en garder conscience. Mais maintenant soyons au clair sur le fait qu'au cours de l'évolution de l'humanité, cette organisation humaine a été vécue de différentes façons. C'est là une chose que nous avons précisément considérée comme une réalité essentielle durant ces conférences.

Par exemple, ce que nous désignons aujourd'hui comme l'objet de la physique ou de la mécanique extérieures était atteint à l'origine par un vécu intérieur du corps physique, de sorte que nous pouvons dire : Notre physique actuelle contient des assertions qui sont apparues parce qu'il y avait à l'origine une physique intérieure, une physique vécue du corps physique et que celle-ci, comme je l'ai souvent dit, a été éliminée de l'être humain et ne figure plus désormais qu'en tant que physique observant la nature extérieure. Et il en allait de même autrefois, même encore dans la décadence à l'époque des alchimistes du Moyen-Âge, de ce qui vit intérieurement dans l'homme du fait du corps éthérique. Là où le corps éthérique fait sentir ses effets dans l'homme de par son activité a lieu ce processus des humeurs, ce processus liquide que l'on

vivait autrefois et qui ne transparaît plus qu'à travers toutes sortes d'indications d'une alchimie fantastique, que les gens trouvent aujourd'hui dans des ouvrages anciens mais qui constituaient à l'origine une science spirituellement élaborée, mais vécue intérieurement au sein de l'organisation éthérique de l'homme. Cela n'est encore qu'en passe d'être éliminé car nous ne possédons en fait pas encore de chimie totalement élaborée. Mais nous connaissons dans le monde beaucoup de processus chimiques que nous cherchons à comprendre ou que notre science cherche à comprendre, quoique d'une manière physico-mécanique.

Mais nous avons épuisé ainsi ce que l'homme avait tout d'abord vécu intérieurement grâce à son organisation, puis rejeté à l'extérieur. C'est selon ce processus de rejet vers l'extérieur que s'est tout développé en effet, depuis l'astronomie jusqu'aux maigres débuts de la chimie d'aujourd'hui. En revanche, dans les temps anciens, ce que nous désignons aujourd'hui comme le contenu de la psychologie abstraite, et qui ne représente en fait que quelque chose qui n'a plus rien de réel pour les gens, le fait de penser, de ressentir, de vouloir, on l'a vécu jadis de telle façon que cela n'était pas du tout vécu dans l'homme mais que l'homme se sentait au-dehors avec le monde à l'extérieur de lui-même lorsqu'il éprouvait sa vie psychique. On vivait donc précisément jadis son être corporel en soi-même ; on vivait son être psychique en sortant de soi-même et en vivant hors de soi avec le monde. De sorte que la psychologie fut jadis une science de ce qui, dans le monde, agit sur l'homme de telle manière qu'il s'apparaît à lui-même comme un être psychique. C'est du fait que ce qui était vécu ainsi avec le monde extérieur est entré dans l'homme, tandis que la physique et la chimie étaient rejetées à l'extérieur, que l'on a bourré dans l'homme la psychologie et le degré suivant, dont je vais parler tout de

suite : la pneumatologie, et que celles-ci perdirent leur réalité, qu'elles devinrent de pures perceptions subjectives, etc., dont on ne sortit plus. Ainsi donc ce que l'homme vit au contact du monde grâce à son corps astral, qui peut effectivement aussi sortir de lui durant le sommeil[82], fait désormais l'objet de la psychologie. Quant à ce que l'homme à plus forte raison ne vivait jadis vraiment en tant qu'esprit dans toute la dimension de l'univers qu'au contact de celui-ci, c'était jadis la pneumatologie. Comme je l'ai déjà dit, c'est aujourd'hui une peau de chagrin réduite à la pure représentation du moi ou en fait au sentiment du moi. De sorte que nous avons aujourd'hui d'un côté en tant que science de la nature extérieure ce qui fut jadis un vécu intérieur, et que nous avons comme science de l'existence intérieure de l'homme ce qui fut un vécu extérieur. Ce qui est donc aujourd'hui science extérieure a jadis été vécu intérieur, même si celui-ci était senti corporellement, dans le corps, senti dans son propre mouvement par exemple, tandis qu'on ne décrit le mouvement aujourd'hui que de façon extérieure. En revanche, ce qu'on ne considère aujourd'hui que comme un fait intérieur, sensations, pensées, perceptions, on le vivait jadis à l'extérieur au contact du monde. Voilà précisément ce qu'est la psychologie, la pneumatologie[83].

Or, il nous faut absolument nous représenter clairement ce qui est en fait nécessaire d'un côté à la physique et à la chimie, de l'autre côté à la psychologie et à la pneumatologie pour que ces sciences continuent à se développer de façon consciente – puisque l'homme est aujourd'hui à l'époque du développement de l'âme de conscience. Prenons par exemple la physique qui est effectivement devenue en fait pour sa plus grande part abstraite et mécanique à l'époque moderne, prenons la physique. Eh bien, mes exposés vous ont montré qu'en fait tout au long de cette nouvelle époque, celle des sciences de la nature, le

mode d'observation s'est senti de plus en plus poussé à considérer comme son contenu dans le domaine physique la pure mécanique de l'espace que l'on voit de ses yeux, la mécanique de l'espace que l'on voit de ses yeux. Souvenez-vous seulement de ce que je vous ai dit dans la dernière conférence : Autrefois, on éprouvait le mouvement intérieurement en soi-même et on appréciait le mouvement d'après ce qu'on éprouvait intérieurement en tant que mouvement, on regardait une pierre en train de tomber et on ressentait l'impulsion intérieure de son mouvement à l'intérieur de son être, à savoir dans le corps physique. C'est ce vécu qui est devenu lors de son élimination la mesure de la distance parcourue par la pierre durant la première seconde de chute. C'est cela le postulat implicite de toutes nos représentations relatives à la nature : c'est à travers ce qu'on constate que l'on doit reconnaître ce qui est réel.

Et qu'est-ce qu'on peut constater dans le monde extérieur ? Ce qu'on peut constater, c'est le mouvement, le déplacement. La vitesse, on la fait généralement disparaître dans un quotient différentiel, là où nous pouvons la faire disparaître bien proprement. Mais ce que nous pouvons observer, c'est le mouvement, et nous exprimons la vitesse au moyen du mouvement de la chose en une seconde, par conséquent au moyen de l'espace. Mais en faisant ainsi, nous sommes en ce qui concerne notre vécu complètement en dehors du corps naturel. Lorsque nous ne considérons que son mouvement, c'est-à-dire son déplacement dans l'espace, nous ne sommes plus nulle part en relation avec quelque chose. Nous n'y revenons que si, tout en poursuivant la même méthode que celle par laquelle nous en sommes sortis, nous trouvons voies et moyens pour saisir



à nouveau intérieurement jusqu'au corps spatial, le corps physique. C'est alors qu'à la place du seul mouvement, du seul déplacement dans l'espace, nous devrons considérer la vitesse à l'intérieur de ce corps, la considérer comme appartenant à ce point aux corps que nous pouvons savoir comment est ce corps intérieurement, parce que nous trouvons aussi la vitesse en nous quand nous nous retournons à nouveau sur nous-mêmes.

Par conséquent, ce qui est nécessaire, c'est qu'on prolonge la direction qu'a prise l'évolution des sciences de la nature en ce qui concerne le monde extérieur physique en passant de l'étude du mouvement, du déplacement dans l'espace à la caractérisation de la vitesse que possède le corps particulier. Nous devons donc nous élever du mouvement à la vitesse. C'est de cette façon que nous pénétrons dans la réalité, dans le réel. Quand nous voyons un corps changer de place dans l'espace, nous ne pénétrons pas dans la réalité, dans le réel ; mais quand nous savons que le corps possède intrinsèquement une impulsion de vitesse, c'est là une chose qui est dans la nature de ce corps ou de ce fragment de corps, etc. Nous ne disons absolument rien d'un corps quand nous enregistrons son déplacement, mais nous disons bien quelque chose au sujet de ce corps quand nous disons : Il possède intrinsèquement l'impulsion de sa propre vitesse. C'est alors une qualité qui lui est propre, quelque chose qui fait partie de sa nature. Vous pouvez vous en rendre compte d'une manière triviale. Quand je vois un homme se déplacer, je ne sais rien de lui. Mais quand je sais qu'il possède intrinsèquement une forte propension à se déplacer rapidement, je sais quelque chose de lui. Et je sais de même quelque chose de lui si je sais qu'il a tendance à se déplacer lentement. Il faut donc que j'aie la possibilité de faire place dans mes représentations à quelque chose qui signifie quelque chose à l'intérieur d'un corps. Il ne s'agit pas tant de savoir

si la physique moderne parle ou non d'atomes par exemple, mais au contraire que si elle parle d'atomes, elle doit voir ceux-ci comme des impulsions de vitesse. C'est cela l'essentiel.

Mais alors la question se pose : Comment parvient-on à une telle façon de voir ? C'est à propos de la physique que l'on peut l'exposer le mieux ; la chimie d'aujourd'hui est encore bien trop peu avancée pour cela. Comment parvient-on à une telle façon de voir ? Oui, voyez-vous, il faut prendre clairement conscience maintenant de ce qu'on fait réellement quand on pense dans la direction marquée par le rejet dans l'espace extérieur de la mécanique et de la physique vécues intérieurement. C'est ce qu'on fait quand on se dit : Peu importe la nature de ce qui se trouve dans l'espace extérieur. Je ne m'en soucie pas. Je ne considère en effet que ce qui est mesurable et peut être mis en formules de mécanique, c'est-à-dire que je fais abstraction de tout le reste, qui précisément n'est pas d'ordre mécanique. – Et à quoi arrive-t-on alors ? On arrive à accomplir dans la connaissance le même processus que celui qu'un homme accomplit lorsqu'il meurt – je veux parler maintenant de l'homme physique. Lorsqu'il meurt, la vie en sort ; reste de lui l'organisme mort. Quand je commence à penser selon les lois de la mécanique, la vie abandonne ma connaissance. Ce que je possède alors, c'est une science de la chose morte. Et il y a une chose dont il faut être conscient dans une clarté radicale, c'est qu'en faisant de la seule réalité mécanique et physique l'objet de notre observation du monde ou de la nature, on se prépare une science de ce qui est uniquement mort. Il faut absolument porter en soi cette conscience : Je ne cherche que ce qui est mort. Bien plus, il faut même pouvoir se dire : La grandeur de la science moderne, c'est qu'elle a pris inconsciemment le parti de ne plus voir dans la nature extérieure un dernier reste de vie, comme l'ont fait par exemple les anciens

alchimistes, mais au contraire de se dire sans détours : Quoi qu'il puisse y avoir dans les minéraux, les plantes, les animaux, etc., je ne considère strictement en eux que ce qui en constitue la partie morte, car je n'applique que des représentations et des concepts qui conviennent à l'élément mort. C'est pourquoi la nature de notre physique, c'est ce qui est mort.

Soyez bien conscients que la science de la nature ne reposera sur de bonnes bases que lorsqu'elle aura pleinement reconnu qu'avec cette manière de penser elle ne saisit que ce qui est mort. Il en va de même en chimie. Je ne peux pas vous le démontrer aujourd'hui faute de temps. Mais en considérant le mouvement de cette façon, en perdant tout d'abord du même coup la vitesse pour fonder une physique sur cette conception, nous considérons l'élément mort, c'est-à-dire l'état final de l'essence à laquelle s'étend notre étude. Car la mort vient à la fin. Donc, quand nous considérons la nature à l'aide de la mécanique et de la physique actuelles, nous devons être absolument conscients que nous considérons un cadavre.

La nature n'a pas toujours été cela. Elle fut jadis autre. Il est insensé de croire que quand j'examine un cadavre celui-ci a toujours été ainsi. Le fait précisément que je reconnaisse que c'est un cadavre me prouve qu'il fut jadis un organisme vivant. À partir du moment où vous prendrez clairement conscience de ce qu'à l'aide de la mécanique et de la physique actuelles, vous considérez la nature telle qu'elle est[84] – car cela convient et conviendra de plus en plus –, vous pourrez être d'autant plus conscients que, dans la mesure où elle est enfermée dans les concepts et les idées de la physique actuelle, la nature actuelle est un cadavre. C'est donc un cadavre que l'on examine là.

Et dès lors, où va-t-on trouver le moyen de parvenir à l'état initial de ce qui est porteur d'être ? Le cadavre est l'état final de ce qui est porteur d'être. Où va-t-on trouver

le moyen de parvenir à l'état initial ? Eh oui, mes chers auditeurs et amis, il n'y a pas moyen de redécouvrir la vitesse par l'étude du mouvement. Vous aurez beau fixer éternellement les quotients différentiels, vous ne la trouverez pas, vous êtes au contraire obligés de revenir à l'homme, et vous êtes obligés alors de considérer l'homme de l'extérieur d'après son organisme physique – alors qu'autrefois il se vivait de l'intérieur –, et de vous rendre compte que c'est dans l'homme et principalement dans l'homme inférieur que vous avez l'état initial de ce qui est porteur d'être dans la nature. C'est-à-dire que c'est ici, dans le corps physique et éthérique, dans l'organisation physique et éthérique que vous êtes obligés de chercher l'état initial de la nature.

La physique et la chimie ne trouveront d'achèvement que grâce à une véritable anthropologie. Mais je rends expressément attentif au fait que vous n'atteindrez pas une véritable anthropologie en appliquant à l'homme les méthodes physiques et chimiques actuelles. En faisant cela, vous rapportez une nouvelle fois la chose morte dans l'homme et vous faites de nouveau du corps physique de l'homme, donc de son organisation inférieure, un objet mort. Vous ne considérez précisément plus rien d'autre que la chose morte dans l'homme. Il faut que vous preniez bien conscience qu'il est nécessaire de considérer le vivant dans l'homme, par conséquent de ne pas appliquer à rebours à la nature humaine la méthode physique et chimique. Cela nécessite au contraire les méthodes que l'on peut précisément trouver sur le chemin de la recherche propre à la science de l'esprit. C'est-à-dire que la recherche propre à la science de l'esprit accomplit l'exigence historique de la science de la nature.

L'exigence historique de la science de la nature peut se formuler ainsi : La science de la nature en est venue à considérer le cadavre de la nature. La science de l'esprit

anthroposophique doit découvrir pour les ajouter à ce cadavre les états initiaux, qui n'ont été conservés que dans l'homme lui-même et jadis furent aussi extérieurement réels aux anciens temps de l'évolution du monde, de l'évolution de la Terre. C'étaient jadis de tout autres processus qui étaient les processus naturels, des processus qui avaient aussi en soi leur moment initial. Nous ne cessons de tourner autour des cadavres de ce qui fut aux origines. Mais des états initiaux nous ont été préservés dans l'homme inférieur. C'est là que l'on peut retrouver, en remontant jusqu'à l'état de Saturne, ce qui existait jadis. Voyez-vous, c'est là qu'on voit précisément qu'un mode d'observation historique nous amène tout simplement au-delà de l'état présent de la science de la nature. Pourquoi ? C'est très clair. Nous nous trouvons en effet au beau milieu d'une époque de l'évolution. Quand nous regardons simplement l'espèce actuelle comme la plus haute, comme tant de gens le font, sans savoir que la marche véritable des choses requiert quelque chose de tout différent, nous considérons aussi les choses de façon erronée du point de vue historique, car on ne peut pas considérer un homme qui a maintenant vingt-cinq ans par exemple en n'observant que les vingt-cinq années qu'il a vécues, il faut voir aussi en lui ce qui lui permet de continuer à vivre. C'est la première chose.

Mouvement : Vitesse : Chose morte (état final de ce qui est porteur d'être)

Phénomène : Être : Apparence (état initial de ce qui est porteur d'être)

La seconde chose, c'est que notre psychologie est devenue tout à fait ténue, la pneumatologie ténue jusqu'à en disparaître presque complètement. Pour celles-ci aussi il faut savoir également à quoi elles ont abouti à l'époque

présente. Or, quand quelqu'un parle aujourd'hui du bleu, du rouge, du do dièse, du sol, de qualités de chaleur, il dit : Ce sont des sensations subjectives. C'est en effet déjà aujourd'hui une forme de conscience largement répandue. Mais qu'est-ce qu'une pure sensation subjective ? C'est un phénomène, une apparence en un certain sens, disons donc un phénomène. Et de même que nous ne considérons dans la nature extérieure que le mouvement, de même nous ne considérons en psychologie et en pneumatologie que le phénomène. Et de même que, dans l'observation extérieure, il nous manque la vitesse pour le mouvement, de même il nous manque pour l'observation actuelle de la vie psychique interne l'essentiel – l'essence. Et ainsi nous ne trouvons plus, parce que nous ne considérons que le pur phénomène et ne ressentons plus l'essence, – ainsi quand nous ressentons notre vie interne, nous ne trouvons plus de l'être, mais de l'apparence. Et tels que l'on ressent aujourd'hui le penser, le ressentir et le vouloir, ceux-ci sont apparence. Et c'est cette apparence que ne cessent de ronger d'une manière épouvantable nos théoriciens actuels de la connaissance. Ils font vraiment penser à ce fameux héros qui veut monter dans les airs en se tirant par les cheveux, ou à un homme se trouvant à l'intérieur d'un wagon de chemin de fer qui pousse sans discontinuer à l'intérieur du wagon sans s'apercevoir qu'il n'avancera jamais d'un pouce en poussant à l'intérieur de son wagon. Voilà à quoi font penser les théoriciens actuels de la connaissance. Ils parlent, mais il n'y a aucune force dans leurs discours parce qu'ils ne se meuvent qu'à l'intérieur de l'apparence.

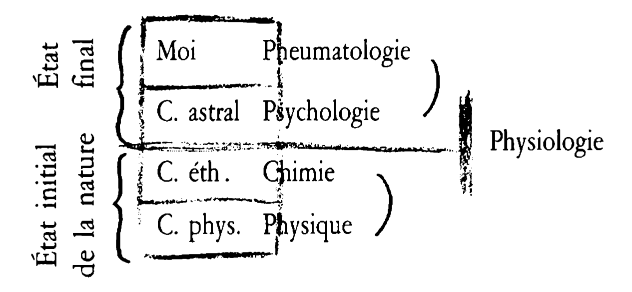
Voyez-vous, c'est à ce discours que j'ai tenté par deux fois de mettre un certain terme[85], la première fois dans ma *Philosophie de la liberté*, où j'ai montré comment cette apparence qui réside dans le penser pur, quand elle est saisie intérieurement par l'homme dans le penser, est précisément

l'impulsion de la liberté. Car s'il y avait dans ce qu'on éprouve subjectivement autre chose que de l'apparence, on ne pourrait jamais être libre. Mais quand l'apparence devient penser pur, alors on peut être libre, parce que ce qui n'est pas un être ne vous détermine précisément pas, tandis que tout être devrait nécessairement nous déterminer. Ce fut la première fois. La seconde fois, ce fut lorsque j'analysai la question du point de vue psychologique au congrès de philosophie de Bologne[86]. J'essayai alors de montrer qu'en effet les sensations et les pensées de l'homme ne sont pas vécues intérieurement, mais sont vécues extérieurement, que l'on peut aussi acquérir cela à partir d'un mode d'observation procédant maintenant de l'esprit de notre époque.

Il faudra bien que ces tentatives soient comprises. On saura alors que ce dont il s'agit, c'est de trouver à nouveau l'être dans l'apparence, tout comme la vitesse dans le mouvement. Et on accédera alors à ce qu'est cette apparence vécue intérieurement. Cette apparence vécue intérieurement se dévoilera comme ce qui est l'état initial de ce qui est porteur d'être. Car l'homme vit cette apparence ; en se vivant lui-même en tant qu'apparence, il pénètre dans l'apparence ; et il en fait ainsi le germe de mondes à venir. De notre éthique et de notre morale nées du monde des apparences physiques, je l'ai souvent dit, naîtront des mondes physiques à venir, tout comme la plante d'aujourd'hui naît du germe de la plante. Si bien qu'on a affaire ici à l'état initial de ce qui est porteur d'être. Et ce n'est qu'en comprenant bien que, pour que nous ayons une science de la nature correcte, la psychologie et la pneumatologie doivent tendre à considérer comme un état initial ce qu'elles acquièrent par l'observation, qu'elles jetteront effectivement depuis l'autre côté cette lumière qui est l'apanage des sciences de la nature. Mais qu'est-ce donc que cet état initial ?

Cet état initial, il est maintenant à l'extérieur, pas à l'intérieur, c'est ce qui ressort de toute ma manière de présenter les choses, l'état initial est à l'extérieur, quand je regarde au-dehors donc et que s'étend là le vert tapis des végétaux, le monde coloré, le rouge et le vert et le bleu, et quand résonnent les sons au dehors. En quoi consistent donc ces formations fugitives que la physique et la physiologie et la psychologie actuelles ne veulent considérer que comme des faits subjectifs ? C'est à partir d'elles que se créent au-dehors les mondes de l'avenir. Et le rouge n'est pas ce que la matière a produit dans l'œil ou dans le cerveau, le rouge est, encore à l'état d'apparence, le tout premier germe de mondes à venir.

Quand vous connaîtrez cela, vous voudrez aussi voir un peu ce qui correspondra un jour dehors au cadavre de ces mondes à venir. Ce ne sera pas le cadavre que nous avons trouvé auparavant au moyen de notre physique et de notre chimie, ce sera le cadavre d'un avenir. On le reconnaîtra si on découvre déjà aujourd'hui dans l'homme supérieur, dans cet homme où sont principalement actifs le corps astral et le moi, ce qui apparaîtra un jour audehors comme le cadavre d'un avenir. En vivant là l'état final correspondant à cet état initial, on comprend enfin correctement le système nerveux et le cerveau, dans la mesure où ils sont morts et non dans la mesure où ils sont vivants. Ils peuvent même être plus morts qu'un cadavre dans un certain sens, en ce sens qu'ils dépassent encore le point zéro de la chose morte, en particulier en ce qui concerne justement le sytème nerveux, et qu'ils deviennent plus morts que morts. Or, s'ils deviennent des porteurs de ce qu'on appelle le spirituel, c'est précisément parce que vit en eux la chose morte, parce que vit en eux l'état final que la nature extérieure n'a encore jamais atteint ; parce qu'ils vont encore au-delà de cet état final.



Pour trouver la psychologie et la pneumatologie au-dehors dans le monde, on devra donc découvrir comment la chose morte est présente dans l'organisme humain, à savoir dans l'organisation « tête » et dans la moitié de l'organisation rythmique, principalement l'organisation propre à la respiration. Nous devons pénétrer du regard dans notre tête et nous dire d'elle : Celle-ci meurt en permanence. Car si elle vivait, la matière vivante exubérante et foisonnante ne pourrait pas penser. C'est parce qu'elle se vide de toute vie, parce qu'elle se meurt en permanence, que les pensées psychiquement et spirituellement essentielles ont par cet organe la possibilité de se manifester par-delà la chose morte dans l'apparence pleine de vie d'une réalité nouvelle.

Voyez-vous, voilà en quoi consistent les grandes tâches qui se dégagent des sciences de la nature elles-mêmes à la lumière d'une simple étude historique. Si nous ne les percevons pas, nous traversons l'évolution actuelle des sciences de la nature comme des spectres et non avec la conscience d'un homme qui sait qu'une époque qui a commencé doit aussi connaître sa continuation. Vous pouvez vous imaginer que beaucoup de choses inconscientes vivent déjà dans ce qui a été trouvé par les sciences de la nature, car les publications en présentent partout des indices. Mais les hommes ne sont pas encore capables de les discerner. C'est pourquoi certaines personnes ont

aujourd'hui une certaine prédilection pour ce qui reste autant que possible chaotique, ambivalent. Déboucher en toute rigueur, d'un côté sur la physique et la chimie, de l'autre sur la psychologie et la pneumatologie, cela ne plaît pas aux gens, car ils seraient obligés de prendre à nouveau au sérieux l'intérieur et l'extérieur. Cela ne plaît pas aux gens. C'est pour cela qu'ils voudraient patauger dans la confusion aux confins de la psychologie et de la chimie. Et ainsi se forme une science hybride qui est devenue aujourd'hui l'enfant chéri de la recherche scientifique et même l'enfant chéri des philosophes, la physiologie. Dès qu'on percevra clairement la réalité, la physiologie se scindera d'elle-même entre d'un côté la psychologie, c'est-à-dire une psychologie qui sera aussi connaissance du monde, et de l'autre côté la chimie, c'est-à-dire une chimie qui sera aussi connaissance de l'homme.

Quand on disposera de ces deux ensembles, cette discipline hybride qu'est la physiologie disparaîtra. Comme on est aujourd'hui en présence d'un véritable bourbier, vous pouvez y trouver de tout, et comme chacun peut se permettre d'avoir en vue, selon qu'il jongle plutôt à gauche ou plutôt à droite, un peu de réalité psychique ou un peu de réalité corporelle, on se tire toujours d'affaire. Voilà ce qui doit avant tout disparaître comme le dernier vestige du confusionnisme des anciennes représentations : la physiologie telle qu'on la conçoit aujourd'hui. Car si les concepts de la physiologie sont si confus, c'est bien en effet parce qu'ils recouvrent toujours une part de réalité psychique et une part de réalité corporelle qu'on ne discerne pas. Et ce qui plaît, c'est précisément de ne pas avoir besoin de discerner, car cela vous permet de faire étalage de paroles et même de faits. Et le fond du problème, c'est que la physiologie comme nous l'avons dit, pour celui qui veut voir clair et penser clairement, finit par ne plus être qu'un étalage de mots et de faits. Et tant qu'on n'a pas le courage

de se l'avouer, on ne prend pas au sérieux l'histoire des sciences de la nature. Car celle-ci ne va pas seulement d'un âge indéterminé jusqu'à l'époque actuelle, elle se poursuit à partir de l'époque actuelle, et on n'a le sens de la vision historique que quand on saisit aussi le cours ultérieur des choses, non pas dans un esprit de superstition mêlé de prophétisme, mais de telle façon que l'on puisse désormais commencer à faire ce qui est juste. Et il y a une infinité de choses justes à faire dans le domaine des sciences de la nature justement. Car la science a grandi. C'est, j'aimerais dire, un bon garçon qui est peut-être précisément un peu dans l'âge ingrat aujourd'hui, mais dont il faut justement continuer à s'occuper pour qu'il devienne adulte. Et il continuera à grandir si des constructions aussi confuses que la physiologie disparaissent et que la physique, la pneumatologie de la manière que j'ai indiquée, ressuscitent, lesquelles émergeront bien quand on appliquera à ces sciences avec sérieux le mode de pensée anthroposophique ; quand les hommes auront à nouveau la conviction d'apprendre quelque chose lorsqu'on leur parle d'une physique véritable, d'une chimie véritable, d'une psychologie et d'une pneumatologie véritables ; quand ils n'auront plus envie de tout comprendre en ce qui concerne le monde comme en ce qui concerne l'homme à travers des choses hybrides et des sciences chaotisées telles que la physiologie. Nous nous appuierons alors à nouveau sur un sol sain pour l'évolution cognitive de l'homme.

C'est en particulier bien sûr la thérapeutique qui souffre infiniment de la physiologie actuelle. On peut s'en douter parce qu'elle travaille exclusivement avec des choses qui perdent tout bonnement toute consistance dès qu'on les pense clairement. Face aux grandes tâches du temps, on ne peut vraiment pas s'en tirer avec une poignée de formules anthroposophiques. Et on ne peut pas non plus s'en tirer en bricolant avec la physiologie à la frontière de la

psychologie et de la chimie, mais uniquement en s'efforçant aussi d'appliquer avec sérieux à la physique et à la chimie les méthodes résultant de l'anthroposophie en tant que science de l'esprit. Quand on est un fainéant – pardonnez la brutalité de l'expression, elle n'est peut-être pas prise ici dans un sens tout à fait radical –, on dit : Mais on ne peut juger de ces choses de manière appropriée que si l'on est clairvoyant. Donc, tant que je ne suis pas clairvoyant, je prends mon temps, je ne me hasarde pas à faire des reproches à la physique et à la chimie, pas plus qu'à la physiologie.

Mes chers amis, mes chers auditeurs, quand on considère un cadavre, on n'a vraiment pas besoin d'avoir des connaissances allant au-delà des réalités manifestes pour savoir qu'il est mort et qu'il vient nécessairement de la vie. Et il est tout aussi peu nécessaire d'être clairvoyant pour analyser convenablement les véritables faits physiques et chimiques actuels, et les rapporter au fait vivant dont ils sont issus, quand on vous fait remarquer : Le fait vivant, tu le trouveras ; il te suffit de considérer l'homme inférieur, il te suffit de considérer l'homme actuel convenablement, sans la confusion de la physiologie actuelle, et tu posséderas l'organe dont tu as besoin pour compléter la physique et la chimie. Essaye d'étudier vraiment dans l'homme le mécanisme du mouvement, au lieu de dessiner continuellement des axes de coordonnées et d'y réintroduire les mouvements par construction en faisant abstraction de l'homme. Essaye, au lieu de t'ingénier sans cesse à multiplier les quotients différentiels et les intégrales, essaye donc d'étudier la mécanique des mouvements sur l'être humain, depuis l'extérieur[87], comme on l'a vécue jadis de l'intérieur, tu auras alors ce qu'il te faut pour observer la nature extérieurement en physique et en chimie.

Dans la nature extérieure, ceux qui défendent l'atomisme continueront toujours à avoir raison contre toi, ils pourront même aller jusqu'à cette affirmation très

spirituelle : Quand on parle de la matière dans l'esprit du physicien actuel, la matière n'est assurément pour lui rien de matériel. C'est ce que disent déjà aujourd'hui des physiciens[88], c'est ce que disent nos adversaires. Dans le cas présent, ce sont eux qui sont dans le vrai. Si nous nous contentons de répliquer à cette thèse juste de telle façon que nous campons encore sur des positions faites de demi-vérités pour nous cantonner aux états finaux de ce qui est porteur d'être, nous ne serons jamais à la hauteur des objections de nos adversaires, ce qui est nécessaire à notre époque.

Telles sont les tâches des spécialistes. Telles sont les tâches de ceux qui ont la formation requise dans tel ou tel domaine des sciences. Et alors, nous ne fonderons pas une anthroposophie envahie par la physique, une anthroposophie envahie par la chimie, nous fonderons vraiment une chimie anthroposophique, une physique anthroposophique. Nous ne fonderons pas une médecine moderne un peu remaniée dans l'esprit de la médecine ancienne, nous fonderons une médecine anthroposophique. Ces tâches-là sont tout à fait visibles, et on en perçoit partout les grandes lignes. Ce dont il s'agit, c'est que, de même qu'en ce qui concerne la simple vie du cœur et de l'âme on peut recueillir dispersées partout dans les conférences, dans les cycles, les remarques qui peuvent porter l'être humain, on saisisse aussi partout tous les signes isolés qui doivent amener au progrès indispensable dans les différentes sciences.

Mais on ne s'en tirera pas à l'avenir sans que l'homme et la nature redeviennent un, sans que cet état final de ce qui est porteur d'être, que l'on explore dans la nature au moyen de la physique et de la chimie, soit complété par une réalité porteuse d'être appartenant à la physique et à la chimie dans l'homme inférieur, dans l'homme qui dépend du corps physique et du corps éthérique. Ce qui importe,

c'est de rechercher cela, ce n'est pas de monter en épingle comme particulièrement essentiels en chimie des systèmes de valence, des formules développées, ou un système périodique, car cela aussi n'est une fois de plus qu'un schéma. Ce n'est pas seulement cela qui importe – ces choses sont tout à fait utiles en tant que jetons ou que méthodes complètes de calcul –, ce qui importe au contraire, c'est qu'on se dise : Quand j'étudie les processus chimiques extérieurement, les lois chimiques ne sont pas à l'intérieur, car celles-ci sont à la genèse des processus chimiques, je ne trouve celles-ci que si je me mets à chercher sérieusement dans l'homme les processus qui se déroulent dans la circulation de ses humeurs, dans l'activité de ses humeurs du fait de l'activité du corps éthérique. L'explication des processus chimiques dans la nature réside dans les processus du corps éthérique. Et ceux-ci sont à leur tour reproduits dans le jeu des humeurs au sein de l'organisme humain, et ce jeu est accessible à une étude exacte.

Selon cette orientation, chers amis et chers auditeurs, l'anthroposophie est tout à fait une tâche, et une tâche sérieuse, et c'est pour cela que nous avons fondé des instituts de recherche[89] où l'on doit commencer à travailler intensivement pour que les méthodes qui résultent de l'anthroposophie soient aussi réellement pratiquées. C'est cela qui constitue aussi l'essentiel de notre thérapeutique : que la physiologie confuse du passé en disparaisse enfin et qu'à sa place apparaissent une chimie réelle et une psychologie réelle. C'est que sans cette chimie réelle et sans cette psychologie réelle, entre lesquelles la physiologie doit se diviser, on ne pourra jamais dire quoi que ce soit non plus sur les processus de maladie et sur les processus de guérison dans la nature humaine, pour la raison que tout processus maladif est simplement un processus psychologique anormal et tout processus de guérison un processus chimique anormal. Et ce n'est que lorsqu'on saura voir

dans quelle mesure il faut influencer le processus chimique de la guérison et dans quelle mesure il faut comprendre le processus psychologique de la maladie selon une psychologie exacte, que l'on disposera aussi d'une pathologie et d'une thérapeutique. C'est ce qui ressort de l'esprit du mode d'observation anthroposophique.

Et si on ne veut pas voir cela dedans, c'est qu'on ne veut aussi qu'un petit quelque chose, disons-le : quelque chose d'un peu différent des autres choses, mais on ne veut en fait pas se mettre sérieusement au travail. Car tout ce que j'ai esquissé ici, n'est en fait qu'une description de la façon dont il faut travailler, car une véritable psychologie dans cet esprit, une véritable chimie dans cet esprit ne réussira que par le travail. Et au fond, les conditions de ce travail existent, parce qu'il y a dans les publications de très nombreux faits que les gens, tels une poule aveugle devant un grain de blé, ont trouvés mais sans les comprendre. Si ceux qui travaillent dans notre état d'esprit anthroposophique se saisissaient des faits et contribuaient un peu à ce qu'on les comprenne vraiment, que l'on comprenne par exemple ce que j'ai souligné hier dans un cercle plus restreint[90], que l'essentiel dans la rate, c'est que c'est en fait un organe d'excrétion, qu'elle est elle-même une excrétion de ce qui est déterminant, à savoir de ce qui fonctionne dans le corps éthérique — et on observe ainsi une infinité de faits dans les publications médicales qui n'attendent que d'être assimilés, mais qu'il faudrait justement *assimiler* —, c'est à ce moment-là que les choses se rassemblent et qu'elles font apparaître ce qui doit apparaître.

Un homme seul pourrait peut-être faire cela en une seule vie physique, si cette vie physique durait six cent ans. Mais alors d'autres tâches se présenteraient déjà à nouveau et on serait depuis longtemps dépassé avec ce qu'on aurait ainsi produit en assimilant ces faits. Ce qui doit être accompli pour l'humanité doit aussi être accompli dans la

collaboration et la coopération entre des êtres humains. Il faut donc que s'instaurent la collaboration et la coopération. C'est donc ce qui constitue la deuxième tâche. Et je crois que c'est précisément d'une véritable observation, réelle, de l'histoire de la science de la nature à l'époque moderne que se dégageront le plus clairement et le plus radicalement ces tâches de la Société anthroposophique.

Cette histoire de la science de la nature à l'époque moderne nous montre à chaque page qu'avec elle est advenu quelque chose de prodigieux, car on n'avait encore jamais su contempler effectivement la chose morte auparavant, c'est pourquoi on n'avait encore jamais rien su faire non plus de la chose morte. On n'avait encore jamais su contempler effectivement auparavant l'apparence intérieure, c'est pourquoi on n'avait jamais su non plus donner vie à une apparence intérieure par la force de l'homme, ni parvenir non plus par conséquent à la liberté. Nous nous trouvons aujourd'hui devant un monde grandiose qui n'est devenu possible que parce que la science de la nature contemple la chose morte, c'est le monde de la technique, qui se trahit déjà dans sa manière particulière par le fait que ce terme est emprunté au grec, où il signifie encore « art » — donc trahit l'art —, où la technique contient encore de l'esprit. Aujourd'hui, celle-ci n'est l'assimilation de l'esprit que sous la forme des pensées abstraites dépourvues d'esprit, et nous nous trouvons justement aujourd'hui devant le fait technique de telle façon que nous sommes obligés de nous dire : Nous n'avons pu l'atteindre que parce que nous sommes parvenus à une connaissance juste de la chose morte. Cela était nécessaire pour que l'évolution de l'humanité regarde un jour comme il convient le règne de la chose morte. Ce faisant, elle est entrée dans le règne de la technique. Mais maintenant, l'homme se trouve à l'intérieur de ce règne de la technique qui l'entoure de toutes parts, maintenant il se trouve là, il

plonge son regard dans ce règne de la technique : Voilà enfin un domaine où l'on est sûr qu'il n'y a aucun esprit au sens propre. Trouver dans la technique, en ce qui concerne l'élément spirituel de la technique dans tous les domaines, cette sensation intérieure qui correspond presque à la sensation de douleur que suscite le mourir d'un être humain, c'est cela qui est déterminant. Car si on est capable de développer aussi des sensations et des sentiments dans la connaissance, on aura, même si ce sentiment est d'une autre nature, un sentiment comparable à celui qu'on ressent au mourir d'un être humain lorsque de l'organisme vivant résulte un cadavre, comparable à celui qu'on ressent quand on regarde un cadavre. C'est le genre de sentiment qu'on aura à côté de la connaissance abstraite, indifférente et froide, en reconnaissant effectivement que la technique consiste à assimiler la chose morte. Ce sentiment sera alors le plus puissant des ressorts pour chercher l'esprit sur de nouveaux chemins.

Et en fait, je pourrais me représenter comme une image du futur celle d'un homme se tenant au-dessus de toutes ces cheminées, par-dessus toutes ces usines, par-dessus tous ces téléphones, par-dessus tout ce que la technique a produit d'une façon merveilleuse au cours de ces derniers temps, comme par-dessus une vaste terre purement mécanique, se tenant au-dessus de ce tombeau de toute réalité spirituelle et faisant retentir dans l'univers son appel qui exprime toute son aspiration – son aspiration serait comblée. Car de même que de la pierre morte, qui est à coup sûr une chose morte, jaillit le feu vivant si on la manie convenablement, de même l'esprit vivant doit naître de la technique morte si sont réunis les hommes qui ressentent convenablement la technique.

Et de l'autre côté : il faut seulement prendre clairement conscience de ce qu'est le penser pur, c'est-à-dire cette apparence dont on peut retirer les impulsions morales les

plus puissantes, les impulsions morales individuelles telles que je les ai décrites dans la *Philosophie de la liberté*, l'homme se retrouvera alors d'une façon nouvelle devant cette sensation devant laquelle jadis Nicolas le Cusain, devant laquelle Maître Eckhart se sont trouvés. Eux disaient : Quand je m'élève au-dessus de tout ce que j'ai tout d'abord l'habitude d'observer, j'en viens au « néant » pour tout ce que j'ai appris. Mais dans le « néant » ressuscite pour moi le « quelque chose », le moi. – Quand l'homme progresse, mais d'une manière tout à fait juste, jusqu'au penser pur, il trouve dans ce penser pur le « néant » qui devient le « quelque chose », qui devient le moi, celui dont est issue toute la multiplicité des actions éthiques qui recréent à nouveau le monde. Et je pourrais me représenter un homme qui, laissant d'abord agir sur soi toute la connaissance de notre époque telle qu'elle a précisément été initiée par la science de la nature, et portant maintenant le regard à l'époque moderne, des siècles après Maître Eckhart et Nicolas de Cuse, sur son existence intérieure et arrivant avec le mode de pensée actuel devant ce néant de l'être intérieur, découvre dans ce néant que c'est maintenant seulement que l'esprit lui parle vraiment. Et je pourrais me représenter que ces deux choses s'unissent, que l'homme d'un côté va jusqu'à ce lieu où la technique privée de vie abandonne tout esprit, et qu'il lance là dans les lointains des mondes son appel à l'esprit ; que si alors il faisait retour sur lui-même et regardait donc dans son for intérieur comme je viens justement de le caractériser maintenant, il recevrait alors, montant de son for intérieur, la réponse divine à son appel lancé dans les lointains des mondes. Si grâce à une science de la nature nouvelle, pénétrée d'anthroposophie, nous apprenons à faire retentir les appels que nous lançons dans le monde en une infinie aspiration à l'esprit qui est en nous, alors cela sera le point de départ juste pour que nous puissions trouver aussi,

grâce à une connaissance intérieure pénétrée d'anthroposophie, la réponse à ce cri qui aspire à l'esprit lancé vers les mondes extérieurs.

Ce n'est pas seulement à titre documentaire que je voulais vous décrire l'évolution des sciences de la nature à l'époque moderne, je voulais au contraire vous décrire comment se situe un homme qui comprend cette évolution des sciences et qui sait se dire aujourd'hui ce qui convient en ce qui concerne le devenir ultérieur de l'humanité, à un moment difficile de l'évolution de l'humanité.

NOTES
ÉTABLIES D'APRÈS L'ÉDITION ORIGINALE

Les références aux œuvres de Rudolf Steiner renvoient à l'édition complète (Gesamtausgabe = GA) en langue allemande publiée depuis 1955-1956 par la Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung (Dornach, Suisse). Chaque fois qu'il est posible, nous renvoyons à une traduction française.

1. Voir *Mystique et esprit moderne* (Berlin 1901, GA 7, 1960) ; Éditions anthroposophiques romandes (= EAR), Genève, 1995.

2. Voir les chapitres « Introduction » et « Épilogue », *op. cit.* note 1.

3. Il s'agit entre autres des trois cours de Stuttgart relatifs aux sciences de la nature : *Geisteswissenschaftliche Impulse zur Entwickelung der Physik* (GA 320, 1964), *Lumière et matière* (EAR, Genève 1986) ; *Zweiter naturwissenschaftlicher Kurs (Die Wärme auf der Grenze positiver und negativer Materialität)*, (« Deuxième cours sur les sciences de la nature. La chaleur à la limite de la matérialité positive et de la matérialité négative », GA 321, 1972) ; *Das Verhältnis der verschiedenen naturwissenschaftlichen Gebiete zur Astronomie*, (« La relation des différents domaines des sciences de la nature à l'astronomie », GA 323, 1981). – Mentionnons sur les questions de principe concernant la relation de la science de la nature à la science de l'esprit, *Les limites de la connaissance de la nature*, (GA 322, 1969), Éditions Novalis, Montesson, 1995 et *Naturbeobachtung, Mathematik, wissenschaftliches Experiment und Erkenntnisergebnisse vom Gesichtspunkt der Anthroposophie*, (« Observation de la nature, mathématiques, expérimentation scientifique et résultats cognitifs du point de vue de l'anthroposophie », GA 324, 1972).

4. Nicolas de Cuse (Kues, Moselle, 1401 – Todi, Ombrie, 1464). Voir le chapitre qui lui est consacré, *op. cit.* note 1.

5. Nicolas de Cuse fut bientôt nommé successivement cardinal (1448), puis évêque de Brixen (1450). Évêque étranger, nommé directement par le pape, il fut perpétuellement en conflit avec son diocèse, lequel ne cessait de se retrancher derrière l'autorité du duc du Tyrol. Le conflit atteignit son paroxysme lorsque Nicolas de Cuse fut attaqué par le duc, fait prisonnier et contraint à signer un traité ignominieux. Le duc mis au ban de l'Église par le pape, harcelé par les Confédérés mais soutenu par les princes allemands, se montra hostile à toute concession et Nicolas de Cuse mourut avant que l'empereur hésitant ait résolu le conflit. Les combats ne privèrent pourtant pas Nicolas de Cuse de la quiétude nécessaire au développement des résultats philosophiques, mathématiques et théologiques de ses travaux. Quinze de ses écrits virent le jour durant les années passées à Brixen.

6. Également appelés « de la bonne volonté », fondés par Gerhart Groote (Deventer 1340-1384) vers 1376. Fraternités aux Pays-Bas et en Allemagne du Nord, en Italie et au Portugal. Au XV[e] siècle, elles étaient rattachées à l'Église catholique. Les écoles de ces congrégations enseignaient dans la stricte observance de la dogmatique officielle.

7. (1431-1449) Convoqué par le pape Martin V (1417-1431) le 23 juillet 1431. Ce concile fut le dernier d'une série de quatre conciles de réforme dont la mission principale était de mettre un terme à la division de l'Église. Il amena certes pendant un certain temps une nouvelle division de l'Église, mais sans remettre sérieusement en question la succession ininterrompue depuis Martin V des papes romains régnant *de facto*.

8. En 1437. Ce fut en fait le résultat de toute une évolution : Nicolas de Cuse arriva au concile en 1432 chargé par le chapitre de la cathédrale de Trèves de défendre l'archevêque que le concile avait élu contre le pape. Par son ouvrage *De Concordantia catholica* (« De la Concordance catholique ») qu'il soumit au concile en 1433 et qui reposait sur une synthèse exceptionnelle des décisions du concile et des décrets de l'Église, il apporta la preuve, bien faite pour plaire à la majorité du concile, qu'un concile général était supérieur au pape. Il devint aussitôt ainsi l'un des personnages les plus importants du concile. La majorité conciliaire, mais aussi souvent les historiens, ont par la suite reproché à Nicolas de Cuse d'avoir changé de position. C'est faire bien peu cas de la conception singulièrement profonde sur laquelle s'appuie l'attitude de Nicolas de Cuse et qu'il résume par exemple en ces termes : « *Quand la décision surgit par concordance, on peut croire fermement que celle-ci est l'œuvre de l'Esprit saint. Que des personnes de nature différente rassemblées en un même lieu tombent parfaitement d'accord sur une question malgré une liberté totale d'expression ne saurait être l'œuvre des hommes mais bien plus celle d'un tel Dieu.* » (D'après J.-M. Düx, *Der deutsche Kardinal Nikolaus von Cusa*, « Le cardinal allemand Nicolas de Cuse », Ratisbonne, 1847, t. 2, p. 262.). Les expériences faites au concile durent montrer à Nicolas de Cuse que cette assemblée ne correspondait pas à ce qu'il avait décrit comme devant constituer l'essence même d'un concile, et il se trouva sans doute devant la nécessité de trancher. La présente conférence explique quelle décision fut prise.

9. Le pape Eugène IV fut déclaré déchu et le duc Amédée de Savoie fut élu pape sous le nom de Félix V en 1439. L'abdication de ce dernier en 1449 eut pour conséquence la dissolution du concile.

10. Se faisant l'« Hercule des Eugéniens », comme le baptisa un de ses adversaires de l'époque, Nicolas de Cuse fut envoyé en mission en Allemagne par le pape de 1438 à 1448, et en intervenant auprès de dignitaires écclésiastiques et temporels ainsi qu'aux Diètes d'Empire, s'y efforça de vaincre la neutralité des Allemands face à la division de l'Église et y parvint pleinement.

11. Après la conquête de Constantinople par les Turcs, Nicolas de Cuse participe aux Diètes impériales de Nuremberg, Ratisbonne et Francfort de 1454 pour gagner les princes allemands à un projet de croisade. Recevant la nouvelle de la victoire de Jean Hunyadi sur l'armée turque devant Belgrade en 1456, il organisa le même jour un office d'action de grâces lors duquel il prononça aussi des paroles telles que celles-ci : « *Puisque donc l'homme bestial ne conçoit une vie si heureuse que sous une forme bestiale et sensuelle, ainsi Satan, voulant pervertir l'Évangile d'une manière subtile, fit-il apparaître le pseudo-prophète Mahomet, lequel connaissait l'Évangile et l'Écriture sainte, afin que ce dernier leur prête un sens bestial qui plaise à l'homme bestial (...), ainsi Satan semble-t-il avoir convaincu les hommes de la doctrine de Mahomet, pour que de cette doctrine sorte le prince du Mal, le fils de la perversion, afin qu'il se dresse en ennemi de la croix du Christ...* » (Extrait du sermon *Laudans invocabo Dominum*, partiellement traduit *in* J.-M. Düx, *op. cit.* p. 165). On connaît encore d'autres offices d'intercession contre les Turcs le 28 octobre et le 5 novembre de cette même année (*cf.* E. Vansteenberge, *Le Cardinal Nicolas de Cuse*, Paris, 1920, pp. 231 *sq.*, et la liste de ses sermons, pp. 480 *sq.*), mais ces sermons semblent n'exister que sous forme de manuscrits en langue latine.

12. Nicolas de Cuse a lui-même rendu publique son élévation au cardinalat (par Nicolas V) au moyen d'une brève notice autobiographique dans laquelle il est dit : « *Ce seigneur Nicolas fut élevé en secret à la dignité de cardinal par le pape Eugène.* » (*Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* XVI, p. 549).

13. *De pace fidei* (« De la Paix de la foi »), rédigé en septembre 1453. « *Les temps de désolation qui ont fondu sur Constantinople (...) avaient suscité dans le cœur d'un homme, enflammé de zèle pour son Dieu, qui avait jadis parcouru ces contrées (cet homme était le Cusain lui-même) une douleur si intime qu'il sombra complètement dans une contemplation des plus profondes et que descendit sur lui comme une vision. Dans un tel état d'élévation, il envisage particulièrement la possibilité que de la grande diversité des religionsde la terre se fasse tout de même entendre une certaine harmonie ; et c'est précisément cette harmonie qu'il faut considérer à son avis comme le fondement d'une paix perpétuelle entre les religions.* » (Paroles d'introduction du *De pace fidei* d'après Düx, *op. cit.* p. 405.)

14. Nicolas de Cuse avait quitté Bâle en mai 1437 avec d'autres représentants de la minorité et il partit à l'automne pour Constantinople, mandaté par cette minorité, en même temps que les légats du pape, pour accompagner l'empereur byzantin et les chefs de l'Église d'Orient au concile d'union de Ferrare. Ceux-ci arrivèrent en Italie en février 1438.

15. *De docta ignorantia* (De la docte ignorance). Éditions de la Maisnie, Paris, 1979.

16. *Cf.* Rudolf Steiner, *La Philosophie de Thomas d'Aquin* (GA 74), Paris, Éditions Triades, 1980.

17. (Hochheim, près de Gotha vers 1260 - Cologne, avant 1328). *Cf.* le chapitre « Maître Eckhart », dans Rudolf Steiner, *op. cit.* note 1.

18. Littéralement : « *C'est pourquoi je dois mourir aux vertus et me jeter dans le néant de la divinité, afin de sombrer éternellement du néant dans l'étant.* » (Extrait du traité *Von dem Anefluzze des Vaters* [De l'émanation du Père], imprimé chez Franz Pfeiffer, *Maître Eckhart*, 1857, p. 523.

19. Thomas d'Aquin : Château de Roccasecca (royaume de Naples) vers 1228 — abbaye de Fossanuova 1274. Voir *op. cit.* note 16.

20. *Cf.* Rudolf Steiner, *op. cit.* note 16 ; *Les énigmes de la philosophie*, (GA 18), Éditions anthroposophiques romandes (EAR), Genève, 1991.

21. Nicolas Copernic (Torun 1473 — Frombork 1543). Copernic était déjà mourant lorsque fut publié son *De revolutionibus orbium coelestium* dédié au pape Paul III. Dans une préface, son ami responsable de l'édition du livre le présente comme un modèle de calcul purement hypothétique. L'ouvrage échappa ainsi à la censure jusqu'à ce qu'il soit condamné en 1616-1617 à sa troisième édition. Ce n'est qu'en 1822 que l'Église catholique en reconnut la validité. *Cf.* Rudolf Steiner, *Les guides spirituels de l'homme et de l'humanité*, (GA 15), EAR, Genève 1985.

22. Voir Rudolf Steiner, *La science de l'occulte*, (GA 13), EAR, Genève, 1993.

23. « *Je tends l'oreille vers les lointains muets de l'univers* », *in Wahrspruchworte*, (Paroles de vérité), GA 40, 1976.

24. Démocrite (D'Abdère, vers 460 — vers 360 av. J.-C.) De ses multiples écrits touchant à la philosophie, aux mathématiques, à la physique, à la médecine, à la psychologie et à la technique, il ne nous reste que des fragments et une liste. Le passage cité est une recension de la *Métaphysique* d'Aristote I, 4 : « ... *C'est pourquoi (Leucippe et Démocrite) prétendent aussi que le non-étant existe tout autant que l'étant, de même que le vide existe tout autant que le plein, et posent cela comme des causes matérielles.* » (D'après la traduction allemande de la *Métaphysique* par H. Bonitz, Hambourg, 1966, p. 20).

25. Encore appelé Bacon de Verulam, (Londres 1561 — Highgate 1626) : La seule source d'un savoir et d'une technique sûrs est à ses yeux l'étude de la nature. Il voit venir grâce à celle-ci une ère de renouvellement complet de la vie spirituelle comme de la vie économique. Ses principales œuvres sont : 1°) *Novum organum*, une logique inductive opposée à celle d'Aristote (*Organon*), 2°) *De dignitate et augmentis scientiarum*, une encyclopédie critique de l'ensemble des sciences et 3°) *Sylva sylvarum*, exposé provisoire de son projet et de sa méthode. Cet exposé ne dépassa pourtant pas le stade des travaux préparatoires. Les succès de ses publications furent en revanche surprenants et donnèrent à la vision matérialiste du monde une impulsion extrêmement puissante. *Cf.* Rudolf Steiner, *op. cit.* note 20.

26. *Cf.* Rudolf Steiner, *op. cit.* note 20.

27. C'est un exemple majeur de cette « *capacité de penser intérieure se suffisant à elle-même* ». Carl Friedrich Gauss (1777-1855) fut le premier à découvrir que l'on pouvait *penser* différents systèmes géométriques.

Comme personne ne comprenait cette idée inouïe, il décida de ne pas publier ses résultats afin d'échapper aux controverses stériles. Indépendamment l'un de l'autre, tout comme de C.G. Gauss, N.I. Lobatchevski en 1828 et 1829, et J. Bolyai en 1832 furent alors les premiers à publier les solutions qu'ils apportaient au même problème. Rudolf Steiner a souvent été amené à souligner l'importance d'une telle découverte, par exemple dans la conférence du 26 août 1910 « *Der heutige Stand der Philosophie und der Wissenschaft* » (L'état actuel de la philosophie et de la science) dans *Wege und Ziele des geistigen Menschen* (« Chemins et buts de l'homme spirituel »), GA 125, 1973, pp. 79 *sqq* ; *cf.* aussi Georg Unger, *Physik am Scheidewege* (« La physique à la croisée des chemins »), Dornach, 1948, pp. 19-28 et *Vom Bilden physikalischer Begriffe* (« De la formation des concepts de la physique »), t. III, Stuttgart, 1967, pp. 31-32 et 193-194.

28. Descartes et Spinoza : *Cf.* Rudolf Steiner, *op. cit.* note 20. Jean Tauler : Strasbourg, vers 1300-1361. Prédicateur et pasteur, dominicain, mystique, élève de Maître Eckhart. *Cf.* Rudolf Steiner, *op. cit.* note 1, chapitre « L'amitié de Dieu ».

29. *Des énigmes de l'âme* (1917), GA 21, EAR, Genève, 1984.

30. Allusion à Hugo Fuchs, professeur d'anatomie à Göttingen, et à sa réplique à deux conférences que donnèrent à Göttingen Walter Johannes Stein et le Dr Eugen Kolisko pour se défendre contre deux articles parus dans le quotidien de Göttingen sur « L'anthroposophie en tant que science ». Fuchs parlait de manière caricaturale des systèmes tête, thorax et ventre de l'homme. (D'après le compte rendu de la revue *Dreigliederung des sozialen Organismus* (« La tripartition de l'organisme social »), 2[e] année, n° 5, août 1920. *Cf.* Rudolf Steiner, « Abwehr eines Angriffs aus dem Schosse des Universitätswesens » (Réponse à une attaque venue du sein du monde universitaire) dans *Fondements de l'organisme social*, EAR, Genève.

31. Goethe, *Faust*, vers 1740. *Cf.* la conférence « *Blut ist ein ganz besonderer Saft* » (Le sang est un suc tout particulier) dans *Die Erkenntnis des Übersinnlichen in unserer Zeit* (« La connaissance du suprasensible à notre époque ») GA 55, 1959 ; *Le sens de la vie*, Éditions Triades, Paris.

32. (Nole 1548 - Rome 1600). *Cf.* Rudolf Steiner, *op. cit.* notes 20 et 21.

33. Dans les *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton, 2[e] édition, 1713, le scholie relatif à la définition VIII stipule : *Car je ne définis pas le temps, l'espace, le lieu et le mouvement, parce que ceux-ci sont bien connus de tous.*

34. (Dysert Castle, Thomastown, Irlande 1685 — Oxford 1753). *Cf.* Rudolf Steiner, *op. cit.* note 20.

35. Par exemple au § 113 des *Principles of Human Knowledge* Dans son livre *De motu* (Du mouvement), on lit au § 43 : « *On a rendu le mouvement obscur malgré la conception claire que nous en donnent les sens, et ceci non pas du fait de sa propre nature, mais bien plus du fait des doctes commentaires des philosophes.* »

36. Cette formule n'apparaît en fait que dans l'ouvrage *Optice* de Newton – traduction latine des *Optics* de 1704 établie par Samuel Clarke en 1706 et approuvée par Newton avec certaines adjonctions, en l'occurrence à la fin du vingt-huitième des « Problèmes » mentionnés à la fin de l'ouvrage. Le passage en question dit ceci : « *Dans la mesure où il a été répondu correctement à ces questions, ne faut-il pas alors tirer des phénomènes la constatation qu'il existe un être, incorporel, vivant, doué d'intelligence, qui perçoit pour ainsi dire les choses dans l'espace infini comme dans son organe sensible, les pénètre de son regard jusque dans leur intimité et les entoure de sa présence embrassant tout, tandis qu'autrement ce qui ressent et pense en nous ne reçoit pour sa part que des images des choses transmises par les organes des sens, pour les percevoir et les considérer au sein de ces petits organicules qu'il possède ?* » L'idée ne semble pas venir du seul Newton ; elle était déjà développée de façon similaire chez Henry More, le platonicien de Cambridge avec qui Newton s'était lié d'amitié, tout comme chez d'autres.

37. Voir : Rudolf Steiner, *Goethes naturwissenschaftliche Schriften* – « Les écrits scientifiques de Goethe », (1883-1897), édités et commentés par Rudolf Steiner dans la collection Deutsche Nationalliteratur éditée par Josef Kürschner, reproduits à l'identique dans le vol. GA 1a-e en 5 volumes, 1975 ; « Introduction » au *Traité des couleurs* de Goethe, *in* Goethe, *Traité des couleurs*, Éditions Triades, Paris, 3[e] éd. 1983, pp. 46-67.

38. Par exemple dans l'ouvrage *The Analyst* (« L'analyste », 1734). La table analytique de cet ouvrage se présente sous la forme de cinquante thèses, parmi lesquelles celles-ci : « *Les mystères de la foi sont critiqués à tort par ceux qui en admettent dans la science.* » (7) – « *La règle des fluxions des puissances est obtenue par un paralogisme.* » (13) – « *C'est à l'aide d'une double erreur que les analystes parviennent à la vérité, mais non à la science : ils ignorent comment ils parviennent à leurs propres conclusions.* » (22) (Berkeley, *L'analyste*, trad. André Leroy, Paris, 1936, pp. 3-5).

39. Voir aussi p. 150 du présent ouvrage ainsi que *op. cit.* note 20. *Cf.* Georg Unger, *op. cit.* note 27, pp. 100-122.

40. (Kamenz, Lusace, 1729 – Brunswick 1781). Dans son dernier écrit *L'éducation du genre humain*, il postule le principe de la réincarnation au nom de l'évolution de l'humanité. Voir également *op. cit.* note 20.

41. À la suite d'une controverse parue dans la revue *Die Drei*, année 1921-1922, pp. 1107 et 1114 ainsi que l'année suivante, pp. 172 et 330 sur la réalité des atomes. *Cf.* l'exposé avec débat de Rudolf Steiner le 8 août 1921 qui tient lieu de préface à l'édition complète du *Premier cours scientifique cf.* note 3.

42. (Wrington près de Bristol, 1632 - Oates, Essex, 1704). *Cf.* Rudolf Steiner, *op. cit.* note 20 ainsi que *La philosophie de la liberté* (GA 4), Éditions Novalis, Montesson, 1993, chapitres IV et V et *op. cit.* note 1, chapitre sur Nicolas de Cuse.

43. Dans *An essay concerning human understanding* (« Essai sur l'entendement humain »), 2[e] livre, chapitre 8, § 9 *sq.*

44. (Vienne, 1857-1935). Professeur de philosophie, il n'admet que les perceptions, les représentations et les sensations, refusant toutes les théories de la connaissance des philosophes précédents. Il considère le « moi » comme « *une somme d'éléments de conscience superficiels accompagnés de manifestations physiologiques, qui sont appelés à l'existence par des forces inconnues* ». Auteur, entre autres, de *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende* (« Le Tout de la philosophie et sa fin »), 1894.

45. *Cf. op. cit.* note 42, chapitre IV ; *op. cit.* note 20, vol. 2, chapitres III et IV.

46. (1724-1804). Voir : Rudolf Steiner *Science et Vérité. Prélude à une « Philosophie de la liberté »* (GA 3), EAR, Genève, 1982, et *La philosophie de la liberté*, chapitres V et VII, Éditions Novalis, 1993. *Cf.* aussi *Les énigmes de la philosophie* et *Autobiographie* (GA 28), EAR, Genève, 1979.

47. Par exemple dans la *Critique de la raison pure*, « Remarques générales sur l'esthétique transcendentale » : « *Nous avons voulu dire que toute notre intuition n'est rien d'autre que la représentation du phénomène ; que les choses que nous intuitionnons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les intuitionnons, et que leurs rapports ne sont pas non plus constitués en eux-mêmes comme ils nous apparaissent ; que, si nous faisons abstraction de notre sujet ou seulement de la constitution subjective des sens en général, la manière d'être toute entière et tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps eux-mêmes disparaîtraient, et ne peuvent, en tant que phénomènes, n'exister qu'en nous et non en soi.* » (Kant, *Œuvres philosophiques*, I, p. 801. La Pléiade, Paris, 1980.

48. (Francfort-sur-le Main 1834 - Fribourg-en-Brisgau 1914), fondateur du néodarwinisme.

49. Goethe, *Faust*, v. 578 *sqq*.

50. (Nancy 1854 - Paris 1912). Mathématicien, astronome et physicien. Ouvrages sur la philosophie des sciences : *La science et l'hypothèse* (1902), *La valeur de la science* (1905), *Science et méthode* (1909), *Ultimes pensées* (1912). La conférence dont il est question ici fut donnée par Poincaré peu avant sa mort dans une série de conférences intitulée *Conférences de foi et de vie*, publiée dans le recueil *Le matérialisme actuel* par MM. Bergson, H. Poincaré, Ch. Gide, Ch. Wagner, Firmin Roz, De Witt-Guizot, Friedel, Gaston Rion. Paris, 1918, p. 53.

51. (Hambourg 1804 - Francfort-sur-le-Main 1881). Juriste, médecin et surtout botaniste. Élabora en 1838 une théorie de la formation des cellules : *Beiträge zur Phytogenesis* (« Contributions à la phytogenèse »).

52. (Neuss 1810 – Cologne 1882). Biologiste. Fonda la théorie cellulaire avec ses *Mikroskopische Untersuchungen über die Übereinstimmung in der Struktur und dem Wachstum der Tiere und der Pflanzen* (« Investigations microscopiques sur la concordance de structure et de croissance entre les animaux et les plantes »), 1839.

53. C'est dans la nuit du Nouvel An 1922-23 que le premier Goethéanum fut la proie des flammes. Il s'agissait d'un édifice en bois qui était le fruit de dix années de collaboration d'une multitude

d'artistes de toutes origines et où pour ainsi dire la moindre surface et le moindre relief avaient été façonnés d'une manière artistique. Voir à ce sujet *Der Baugedanke des Goetheanums* (« La pensée architecturale du Goethéanum »), GA 290, 1981. Rudolf Steiner avait conçu lui-même cet édifice, des grandes masses jusqu'aux moindres détails, et dirigé aussi les travaux tout au long de ces dix années. Le 1er janvier 1923, les activités du Goethéanum durent être à nouveau transférées dans ce qu'on appelait la *menuiserie*, un bâtiment auxiliaire qui avait servi à la construction de l'édifice et au travail anthroposophique durant toute cette période. Pour ce travail lui-même, Rudolf Steiner ne toléra aucune interruption : le Jeu des Rois fut joué l'après-midi du 1er janvier, le lendemain de l'incendie, comme l'indiquait l'invitation à ce cours. Rudolf Steiner introduisit la représentation par une brève allocution, où il prononça entre autres les paroles suivantes : « *Une grande douleur s'entend à se taire sur ce qu'elle ressent. ... L'œuvre créée en dix ans par le sacrifice plein d'amour et de dévouement de nombreux amis enthousiastes pour notre mouvement a été anéantie en* une *nuit. Cette douleur muette bien sûr ne peut pas ne pas ressentir aujourd'hui précisément de quel amour et de quelle sollicitude infinis nos amis avaient pénétré cette œuvre... Puisque nous partons du sentiment que tout ce que nous faisons au sein de notre mouvement est une nécessité au sein de la civilisation actuelle, nous voulons continuer autant que nous le pourrons ce que nous avions projeté, dans le cadre qui nous a encore été laissé et par conséquent représenter aussi, même à cette heure où les flammes qui s'élèvent à notre si grande douleur brûlent encore à l'extérieur, ce Jeu qui avait été promis à la suite de ce cours et sur lequel comptent nos participants. De même je donnerai ici ce soir à huit heures, dans la menuiserie, la conférence fixée.* » (Allocution publiée *in Ansprachen zu den Weihnachtsspielen aus altem Volkstum*, (« Allocutions pour les Jeux de Noël de la tradition populaire ») GA 274, 1974. Le début de ce cours-conférence fut ensuite précédé d'une assez longue allocution relative à l'incendie, qui se trouve publiée in *Die Erkenntnisaufgabe der Jugend* (« La tâche de connaissance de la jeunesse »), GA 217a, 1981.

54. Le fait de base se trouve exposé dans *La science de l'occulte*, aux chapitres « Le sommeil et la mort » et « La connaissance des mondes supérieurs ». Voir *op. cit.* note 22.

55. (Einsiedeln, canton de Schwyz 1493 - Salzbourg 1541). Voir *op. cit.* note 20. Voir aussi la note 76 sur la *iatrochimie*.

56. (Bruxelles 1577 - 1644). Médecin et iatrochimiste. Réussit à distinguer et à séparer les gaz (hydrogène, gaz carbonique). Inventa le terme « gaz » pour désigner l'état physique aérien correspondant. (Voir aussi la note 76 sur la *iatrochimie*).

57. Voir *op. cit.* note 37.

58. Conférence du 8 avril 1911 au IXe Congrès International de Philosophie, *Die psychologischen Grundlagen und die erkenntnistheoretische Stellung der Anthroposophie* (« Les fondements psychologiques et la position épistémologique de l'anthroposophie »), dans *Philosophie und Anthroposophie, Gesammelte Aufsätze 1904-1918*, GA 35, 1965, pp. 111 *sqq*.

59. *Cf. Goethes naturwissenschaftliche Schriften* (Œuvres scientifiques de Goethe) éditées et commentées par Rudolf Steiner, GA 1a-e (Reproduction en 5 volumes, Dornach, 1975), t. I, pp. 239-346, et en particulier pp. 277-323, ainsi que les « Introductions aux écrits scientifiques de Goethe », GA 1, 1973, chapitres I, II, III, IV, VII, X, XII, XV.

60. Voir note 53 ci-dessus.

61. Rudolf Steiner, *La théosophie. Introduction à la connaissance suprasensible du monde et à la destination suprasensible de l'homme*, GA 9, 1973, Éditions Novalis, Montesson 1995. Voir le chapitre « La nature de l'homme ».

62. Les participants au présent cours étaient également invités aux conférences pour les membres de la Société anthroposophique que Rudolf Steiner donna les 23, 24, 29, 30, et 31 décembre 1922 et les 5, 6 et 7 janvier 1923. Voir en particulier les conférences des 29 et 31 décembre 1922 dans *La communion spirituelle de l'humanité* (GA 219), Éditions Triades, Paris.

63. (Galileo Galilei, dit), Pise 1564 - Arcetri près de Florence 1642. *Cf. op. cit.* notes 20 et 21, ainsi que le discours inaugural de Laurenz Müllner *Die Bedeutung Galileis für die Philosophie (« L'importance de Galilée pour la philosophie »), Vienne 1894, réédité dans la revue Anthroposophie*, année 1933/1934, p. 29.

64. Entre autres Bruno, Galilée et Bacon. *Cf. op. cit.* note 20.

65. (Weil der Stadt, Wurtemberg, 1571 - Ratisbonne 1630). *Cf.* Rudolf Steiner *op. cit.* note 21, pp. 52 et 81-88, ainsi que *Das Verhältnis der verschiedenen naturwissenschaftlichen Gebiete zur Astronomie* (« Le rapport des différents domaines des sciences de la nature avec l'astronomie »), GA 323, 1981 ; *Science du ciel, science de l'Homme*, EAR, Genève, 1993.

66. Voir Rudolf Steiner (GA 323), *op. cit.* note 65.

67. Voir note 54, ainsi que *Un chemin vers la connaissance de soi de l'homme en huit méditations* (GA 16), EAR, Genève, 1976.

68. *Cf.* aussi sur ce point Georg Unger, *Vom Bilden physikalischer Begriffe*, *op. cit.* note 27, t. I, Stuttgart, 1959, pp. 41-49, et « Einschaltung » (« Parenthèse »), p. 57.

69. Voir note 53.

70. *Cf.* à ce sujet Rudolf Steiner *Les limites de la connaissance de la nature*, GA 322, Éditions Novalis, Paris, 1995, cinquième et sixième conférences et les deux conférences supplémentaires, n°s 7 et 8 ajoutées à titre d'approfondissement ésotérique du cours proprement dit.

71. Jean Scot Erigène (810 en Irlande – 877 en France). Philosophe pré-scolastique, théologien aux vastes connaissances linguistiques. Vint de Grande-Bretagne en France. Dirigea l'université impériale à Paris de 845 à 877. Traduction des écrits de Denys l'Aréopagite, achevée en 858. Son œuvre maîtresse *De divisione naturae* (« De la division de la nature »). Enseigne une conception d'inspiration néoplatonicienne. Prend parti pour l'introduction de la conception hiérarchique de Denys dans l'organisation séculière de l'Église. *Cf. op. cit.* note 1 et note 20.

72. Leur rédaction en langue grecque remonte au Vᵉ siècle. *Cf. op. cit.* notes 20 et 16 ainsi que *Ursprungsimpulse der Geisteswissenschaft* (« Les impulsions originelles de la science de l'esprit ») GA 96, 1974, p. 252.
73. Voir *op. cit.* note 20.
74. *Cf.* les personnalités dont il est question dans *op. cit.* note 1.
75. Jakob Böhme (Altseidenberg près de Görlitz 1575 – Görlitz 1624) *cf. op. cit.* note 20.
76. Terme dérivé du grec *iatros*, « médecin ». Se basait sur des remèdes d'origine naturelle dans le prolongement de la médecine de Paracelse (1493-1541) en conservant au début ses notions de *Sulfur*, *Mercur* et *Sal.* L'école iatrochimique put encore se former dans les dernières années de la vie de Paracelse, pour dégénérer vers le milieu du XVIIᵉ siècle. Vint prendre sa place la chimie scientifique de Robert Boyle (1627-1691), pour qui la iatrochimie avait accompli un bon travail préparatoire. Van Helmont (1577-1644) fut l'un des principaux promoteurs de la iatrochimie.
77. Aux XVIᵉ et XVIIᵉ siècles, les tenants de cette doctrine étaient presque tous des professeurs d'université, tandis que la iatrochimie était défendue par une association de médecins praticiens. Ceci n'est cependant vrai que dans les pays latins et en Angleterre. En Italie, ses principaux centres furent les universités de Padoue, Pise et Rome. Pour des motifs philosophiques, on alla jusqu'à récuser toute valeur scientifique à la iatrochimie, qui s'appuyait exclusivement sur des recherches expérimentales. L'Allemagne, elle, occupait une position particulière, les deux disciplines étant pratiquées toutes deux l'une à côté de l'autre par des médecins praticiens.
78. (Ansbach 1660 – Berlin 1734). Médecin et chimiste, professeur de médecine. Exposa dans sa *Théoria medica vera* (1707) le vitalisme ou animisme.
79. (Saint-Malo 1709 – Berlin 1751). Médecin militaire, écrivain. Œuvre de base : *L'homme-machine*, Leyden, 1748. Poursuivi pour athéisme à partir de 1746, il trouva asile à Berlin jusqu'à sa mort à la cour du roi Frédéric II, lequel le fit membre de son Académie.
80. (Heidesheim, Palatinat rhénan 1723 – Paris 1789).
81. (Malmesbury 1588 – Hardwick 1679).
82. Voir note 54.
83. *Cf.* à ce sujet *Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie*, douze conférences, Berlin 1909-1911, (GA 115), EAR, Genève, 1977.
84. « à l'aide de la mécanique et de la physique actuelles » a été ajouté par l'éditeur suisse.
85. Voir note 37.
86. Voir note 58.
87. C'est ce qu'avait fait Adolf Fick (1829-1901) dans ses études sur l'homme concernant des phénomènes mécaniques et la production de chaleur induite par le travail musculaire ; elles furent publiées en 1857,

1869 et 1882. *Gesammelte Schriften* (Œuvres complètes) en 4 volumes, 1903-1906.

88. *Cf.* le discours du philosophe et Premier ministre anglais A.J. Balfour du 17 août 1904 devant la British Association au début de ce siècle, discours sur lequel Rudolf Steiner attira l'attention dès qu'il eut été prononcé ; voir *Luzifer-Gnosis. Gesammelte Aufsätze und Berichte aus der Zeitschrift « Luzifer » und « Luzifer-Gnosis »* (recueil des articles et comptes rendus parus dans les revues *Luzifer* et *Luzifer-Gnosis*), 1903-1908, GA 34, 1960, p. 467 ou la conférence *Die Naturwissenschaft am Scheideweg* (« Les sciences de la nature à la croisée des chemins ») in *Die Erkenntnis der Seele und des Geistes* (« La connaissance de l'âme et de l'esprit »), GA 56, 1965. Il a aussi fréquemment mentionné la conférence de Max Planck de 1910 *Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung* (« La position de la physique moderne par rapport à la vision mécanique de la nature »). *In* : Max Planck *Physikalische Abhandlungen und Vorträge* (« Essais et conférences sur la physique »), Braunschweig, 1958, t. 3, pp. 30-46 par exemple dans la onzième conférence du deuxième cours sur les sciences de la nature (*Zweiter naturwissenschaftlicher Kurs*, GA 321, 1972).

89. Dans le cadre de la société par actions *Der Kommende Tag* (« Le jour qui vient ») fut fondé à Stuttgart en 1920 un institut de recherches en physique et en chimie disposant d'un département de biologie, institut qui devait être transféré quelques années plus tard à Dornach. Les premiers travaux de l'institut parurent dans *Der Kommende Tag, Wissenschaftliches Forschungsinstitut, Mitteilungen*, (Communications de l'institut de recherche scientifique « Le jour qui vient »). Cette édition comprend : Cahier 1 (1921), *Milzfunktion und Plättchenfrage* (« La fonction de la rate et la question des plaquettes ») par L. Kolisko ; Cahier 2 (1923), *Der Villardsche Versuch* (« L'expérience de Villard ») par R.E. Maier ; Cahier 3 (1923), *Physiologischer und physikalischer Nachweis kleinster Entitäten* (« Mise en évidence physiologique et physique de l'existence d'entités de dimensions infimes ») par L. Kolisko. Des travaux ultérieurs ont paru dans différents volumes de *Gäa Sophia, Jahrbuch der Naturwissenschaftlichen Sektion der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft am Goetheanum* (Annuaire de la section des sciences de la nature de l'Université Libre de Science de l'Esprit au Goethéanum), vol. 1, 1926 *sqq.*

90. Il n'existe aucun sténogramme de ce débat scientifique du 5 janvier.

L'ŒUVRE ÉCRITE DE RUDOLF STEINER EN LANGUE FRANÇAISE

TITRES DISPONIBLES

1) Introduction aux *œuvres scientifiques de Goethe*, (1883-1897) partiellement publiées dans Goethe : *Traité des couleurs* (T 1973) et Goethe : *La métamorphose des plantes*, (T 1992).
2) *Une théorie de la connaissance chez Goethe* (1886), (EAR 1985).
3) *Goethe, père d'une esthétique nouvelle* (1889), (T 1979).
4) *Vérité et science* (1892), (EAR 1982).
5) *La philosophie de la liberté* (1893, 1918), (N 1993), (S 1986), (EAR 1983).
6) *Nietzsche, un homme en lutte contre son temps* (1895), (EAR 1982).
7) *Goethe et sa conception du monde* (1897), (EAR 1984).
8) *Le christianisme et les mystères antiques* (1902), (EAR 1985).
9) *Réincarnation et Karma. Comment le Karma agit.* (1903), (EAR 1982).
10) *La théosophie* (1904), (N 1995), (EAR 1989), (T 1976).
11) *Comment acquérir des connaissances sur les mondes supérieurs ou l'initiation* (1904), (T 1989). *Comment parvient-on à des connaissances des mondes supérieurs ?* (N 1993). *L'initiation*, (EAR 1992).
12) *Chronique de l'Akasha* (1904), (EAR 1981).
13) *Les degrés de la connaissance supérieure* (1905), (EAR 1985).
14) *L'éducation de l'enfant à la lumière de la science spirituelle* (1907), (T 1989).
15) *Science de l'occulte* (1910), (EAR 1994), (T 1976).
16) *Quatre Drames-Mystères* (1910-1913). Édition bilingue, (T 1991). *L'épreuve de l'âme* (Deuxième drame-mystère. Traduction seule), (TA 1983).

17) *Les guides spirituels de l'homme et de l'humanité* (1911), (EAR 1984).
18) *Le calendrier de l'âme* (1912). Édition bilingue, (EAR 1987). Traduction seule, (TA 1991).
19) *Un chemin vers la connaissance de soi* (1912), (EAR 1983).
20) *Le seuil du monde spirituel* (1913), (EAR 1983).
21) *Les énigmes de la philosophie* (1914), (EAR 1991).
22) *Douze harmonies zodiacales* (1915). Édition bilingue, (T 1966).
23) *Des énigmes de l'âme* (1917), (EAR 1984).
24) *Noces chymiques de Christian Rose-Croix* (1917), (EAR 1981).
25) *13 Articles sur la tripartition sociale* (1915-1921) dans le volume : *Fondements de l'organisme social.* Cf. ci-dessous n° 27.
26) *L'esprit de Goethe* (1918), (EAR 1979).
27) *Fondements de l'organisme social* (1919), (EAR 1975).
28) *Autobiographie* (1923-1925), (EAR 1979).
29) *Données de base pour un élargissement de l'art de guérir selon les connaissances de la science spirituelle.* En collaboration avec le Dr Ita Wegman (1925), (T 1985).

(EAR) : Éditions anthroposophiques romandes, Genève.
(N) : Éditions Novalis, Montesson.
(S) : Société anthroposophique, Branche Paul de Tarse, Illfurth.
(T) : Triades Éditions, Paris.
(TA) : Les Trois Arches, Chatou.

ÉDITIONS NOVALIS

OUVRAGES DISPONIBLES

Collection Œuvres de Rudolf Steiner :

– *La philosophie de la liberté* (1893-1918).

– Otto Palmer : *Rudolf Steiner s'exprime sur sa « Philosophie de la liberté »* (1894-1925).

– *La théosophie* (1904).

– *Comment parvient-on à des connaissances des mondes supérieurs ?* (1904-1905).

– *La pensée humaine et la pensée cosmique*. Quatre conférences (1914).

– *Les limites de la connaissance de la nature*. Huit conférences (1920).

– *Naissance et devenir de la science moderne*. Neuf conférences (1922-1923).

– *Les trois perspectives de l'anthroposophie*. Trois conférences (1923).

– *La conscience de l'initié*. Onze conférences (1924).

Collection
Sources européennes :

– Johann Wolfgang GOETHE : *Entretiens d'émigrés allemands* (dont *Le Conte*), (1795). Avec un essai de Rudolf Steiner (1918) et une documentation sur les « sources » de Goethe.

– Edouard SCHURÉ : *Théâtre choisi I. Le drame sacré d'Eleusis* (1889-1898). Suivi de deux conférences de Rudolf Steiner (1911-1912).

– *Novalis vu par ses contemporains* (1792-1815).

Collection
Horizons d'aujourd'hui :

– Almut Bockemühl : *Le temps du mourir.*

– Henning Köhler : *L'énigme de la peur.*

– Henning Köhler : *Les enfants agités, anxieux, tristes.*

– Henning Köhler : *La jeunesse déchirée.*

– S. Cooper, C. Fynes-Clinton, M. Rowling : *L'enfant et la ronde des saisons.*

EN PRÉPARATION

– Geneviève et Paul-Henri Bideau : *Une biographie de Rudolf Steiner. Aspects du devenir de l'anthroposophie.*

Faites au tournant de l'année 1922-1923, ces conférences sont entièrement consacrées au principe même des sciences et de leur devenir. Affirmant d'emblée combien elles portent en elles les prémices d'une nouvelle vie de l'esprit, Rudolf Steiner s'attache ici à examiner en profondeur les rapports de la conscience humaine avec le monde sensible. Nés d'un processus intimement vécu dans la corporéité, les concepts se sont détachés de cette expérience qualitative pour devenir de pures constructions mathématiques séparées de l'homme et de l'esprit, de purs schémas dépourvus de vie.

Rudolf Steiner met en évidence tout ce qui a fait de la science une connaissance de la chose morte ; il souligne la nécessité d'une véritable anthropologie qui dépasse des méthodes exclusivement adaptées à l'investigation du *cadavre de la nature* et qui débouche sur la fondation de nouvelles sciences libérées de la connaissance abstraite :

> « *(...) de même que de la pierre morte jaillit le feu vivant, de même l'esprit vivant doit naître de la technique morte.* »

ISBN : 2-910112-18-7.